Zeitschrift

der

Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Herausgegeben

von den Geschäftsführern,

in Halle Dr. **Pischel**, Dr. **Praetorius**, in Leipzig Dr. **Socin** (†), Dr. **Windisch**,

unter der verantwortlichen Redaction

des Prof. Dr. E. Windisch.

Dreiundfünfzigster Band.

Leipzig 1899,
in Commission bei F. A. Brockhaus.

Inhalt

des dreiundfünfzigsten Bandes der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Nachrichten

über

Angelegenheiten

der

Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Zur Beachtung.

Die Mitglieder der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft werden von den Geschäftsführern ersucht:

1) eine *Buchhandlung* zu bezeichnen, durch welche sie die Zusendungen der Gesellschaft zu erhalten wünschen, — falls sie nicht vorziehen, dieselben auf ihre Kosten durch die *Post**) zu beziehen;
2) die resp. Jahresbeiträge an unsere Commissions-Buchhandlung *F. A. Brockhaus* in *Leipzig* entweder direct portofrei oder durch Vermittelung einer Buchhandlung regelmässig zur Auszahlung bringen zu lassen;
3) Veränderungen und Zusätze für das Mitgliederverzeichnis, namentlich auch Anzeigen vom Wechsel des Wohnortes nach *Halle a. d. Saale*, an den Schriftführer der Gesellschaft, Prof. *Praetorius* (Franckestrasse 2), einzuschicken;
4) Briefe und Sendungen, welche die *Bibliothek* und die anderweitigen Sammlungen der Gesellschaft betreffen, an die „*Bibliothek der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft in Halle a. d. Saale*“ (Friedrichstrasse 50) ohne Hinzufügung einer weiteren Adresse zu richten;
5) Mittheilungen für die *Zeitschrift* und für die *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes* an den Redacteur, Prof. Dr. *Windisch* in *Leipzig* (Universitätsstr. 15) zu senden.

Freunde der Wissenschaft des Orients, welche durch ihren Beitritt die Zwecke der D. M. Gesellschaft zu fördern wünschen, wollen sich deshalb an einen der Geschäftsführer in *Halle* oder *Leipzig* wenden. Der jährliche Beitrag ist 15 *M.*, wofür die Zeitschrift gratis geliefert wird.

Die Mitgliedschaft für Lebenszeit wird durch einmalige Zahlung von 240 *M.* (= £. 12 = 300 frcs.) erworben. Dazu für freie Zusendung auf Lebenszeit in Deutschland und Östreich 15 *M.*, im übrigen Ausland 30 *M.*

*) Zur Vereinfachung der Berechnung werden die Mitglieder der D. M. G., welche ihr Exemplar der Zeitschrift direkt durch die Post beziehen, ersucht, bei der Zahlung ihres Jahresbeitrags zugleich das Porto für freie Einsendung der vier Hefte zu bezahlen, und zwar mit 1 Mark in Deutschland und Östreich, mit 2 Mark im übrigen Auslande.

Personalnachrichten.

Als ordentliche Mitglieder sind der D. M. G. beigetreten für 1899:

1285 Herr Dr. Friedrich Kern in Jena, z. Z. in Kairo.

1286 „ Rob. Olsen, Pfarrer in Hjörundfjord (Norwegen).

1287 „ Dr. David Herzog, Rabbiner in Ung. Ostra in Mähren.

1288 „ Dr. Johann Krengel in Breslau, Neue Oderstrasse 13[d].

1289 „ Dr. P. Nivard Schlögl, Theologieprofessor in Heiligenkreuz bei Baden (Niederöstreich).

1290 „ Garabed Effendi Caracache, Conseiller à la Cour des Comptes, Constantinopel, Pera, Rue Alléon 20.

1291 „ Joh. Baensch-Drugulin, Buchhändler und Buchdruckereibesitzer in Leipzig.

Ihren Austritt erklärten die Herren Hirscht und Kootz.

Durch den Tod verlor die Gesellschaft ihr Ehrenmitglied:

Herrn H. F. Wüstenfeld, † 8. Februar 1899,

sowie die ordentlichen Mitglieder:

Herrn H. Steinthal in Berlin, † 14. März 1899,

„ D. v. Strauss und Torney, Exc. in Dresden, † 1. April 1899.

„ H. Kiepert in Berlin, † 21. April 1899.

Wir erfahren endlich, dass Herr Hyde Clarke schon vor mehreren Jahren verstorben ist.

Verzeichnis der vom 31. Januar bis 20. April 1899 für die Bibliothek der D. M. G. eingegangenen Schriften u. s. w.

I. Fortsetzungen.

1. Zu Ae 30. Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse. 1898. Heft 4. Göttingen 1898.
2. Zu Ae 45. Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei classe di scienze morali, storiche e filologiche. Serie quinta. Vol. VII. Fasc. 12. Roma 1899.
3. Zu Ae 74. Calendar, The, [of the] Imperial University of Tōkyō. (Tōkyō Teikoku Daigaku.) 2557—58 (1897—98) Tōkyō 2558 (1898).
4. Zu Ae 165. 4⁰. Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. XL—LIV. Berlin 1898.
5. Zu Ae 185. Sitzungsberichte der philosophisch-philologischen und der historischen Klasse der k. b. Akademie der Wissenschaften zu München. 1898. Bd. II. Heft II. III. München 1899.
6. Zu Af 116. Muséon, Le, et la Revue des Religions. Études historiques, ethnologiques et religieuses. Tome XVIII et III. — No. 1. Mars 1899. Louvain.
7. Zu Af 160. 8⁰. Transactions and Proceedings of the American Philological Association. 1898. Volume XXIX. — Boston, Mass.
8. Zu Ah 5. Analecta Bollandiana. Tomus XVIII. — Fasc. I. Bruxelles 1899.
9. Zu Bb 608. Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië. Zesde Volgreeks. — Zesde Deel. (Deel L der geheele Reeks.) — Tweede Aflevering. 's-Gravenhage 1899.
10. Zu Bb 720. Journal of the American Oriental Society. Edited by George F. *Moore*. Twentieth Volume, First Half. New Haven 1899.
11. Zu Bb 790. Journal Asiatique .... publié par la Société Asiatique. Neuvième Série. Tome XII. No. 3. — Novembre—Décembre 1898. Tome XIII. No. 1. — Janvier—Février 1899. Paris.
12. Zu Bb. 818. al-Machriq. Revue catholique orientale bimensuelle. Sciences-lettres-arts. [Bairūt] 1899. No. 2. 3. 4. 5. 6. 7.
13. Zu Bb 901. Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde, uitgegeven door het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. Deel XL. Aflevering 5 en 6. Batavia | 's Hage 1898.
14. Zu Bb 905. 4⁰. T'oung-pao. Archives pour servir à l'étude de l'histoire, des langues, de la géographie et de l'ethnographie de l'Asie Orientale. Rédigées par Gustave *Schlegel* et Henri *Cordier*. Supplément au volume IX du „T'oung-pao". *Cordier*, Henri, Les études chinoises (1895—1898). Leide o. J. Vol. X. No. 1. Leide 1899.

15. Zu Bb 930. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Zweiundfünfzigster Band. IV. Heft. Leipzig 1898.

16. Zu Bb 935. 4⁰. Zeitschrift für afrikanische und oceanische Sprachen. Mit besonderer Berücksichtigung der Deutschen Kolonien. IV. Jahrgang, 3. Heft. Berlin 1898.

17. Zu Bb 1200, p, 12. ['Abdu'l Qādir Badā'ūnī] Muntakhabu-t-Tawārīkh by 'Abdu-l-Qādir ibn i Mulūk Shāh known as al-Badāonī. Translated from the original Persian and edited by G. *Ranking*. Vol. I. Fasc. VI. VII. Calcutta 1898. [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 922. 924.]

18. Zu Bb 1200, p, 26. [Abu'l-Faḍl 'Allāmī] The Akbarnāma of Abu-l-Fazl translated from the Persian by H. *Beveridge*. Vol. I, Fasc. II. III. Calcutta 1898. [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 923. 929.]

19. Zu Bb 1200, s, 15. Aitarēya-Brāhmaṇa, The, of the Ṛg-Veda, with the Commentary of Sāyaṇa Ācārya. Edited by Paṇdit *Satyavrata Sāmaçramī*. Vol. IV. Fasciculus IV. V. Calcutta 1898. [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 926. 930.]

20. Zu Bb 1200, s, 95. Bhāskaramiśra Somayājin, Trikāṇḍa-Maṇḍanam by Bhāskara-Miçra, Soma-Yājī being an Exposition of the Soma-yāga Aphorisms of Āpastamba. With an anonymous Commentary entitled Vivaraṇa edited by Mahāmahopādhyāya *Candrakānta Tarkālaṃkāra*. Fasciculus I. II. Calcutta 1898. [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 925. 928.]

21. Zu Bb 1200, s, 180. Gaṅgeśa Upādhyāya, Tattva-Cintāmaṇi. Edited by Paṇdit *Kāmākhyā-Nāth Tarka-Vāgīśa*. Part IV. Vol. II. Fasc. VI. Calcutta 1898. [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 927.]

22. Zu Bb 1242. Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft. 1898. 7. 1899. 1. Berlin.

23. Zu Bb 1840. 2. Survey, Linguistic, of India. Bombay and Baroda. [First, Rough, List of Languages.] Calcutta 1899.

24. Zu Bb 1869. 4⁰. Textes et Monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra. Publiés avec une introduction critique par Franz *Cumont*. Tome premier. Introduction (Première moitié). Bruxelles 1899.

25. Zu Ca 9. Sphinx. Revue critique embrassant le domaine entier de l'Égyptologie publié . . . par Karl *Piehl*. Vol. II. Upsala, Leipzig, London, Paris o. J.

26. Zu Eb 10. 2⁰. Assam Library. Catalogue of Books for the quarter ending 30th September 1898 [and] 31st December 1898.

27. Zu Eb 50. 2⁰. Bengal Library Catalogue of Books for the Third Quarter ending 30th September 1898.

28. Zu Eb 225. 2⁰. Catalogue of Books registered in Burma during the quarter ending the 31st December 1898. Rangoon 1898.

29. Zu Eb 295. 2⁰. Catalogue of Books registered in the Punjab . . . during the quarter ending the 31st December 1898. [Lahore 1898].

30. Zu Eb 485. 2⁰. Memorandum of Books registered in the Hyderabad Assigned Districts during the quarter ending 30th September [and] 31st December 1898. Akola 1898.

31. Zu Eb 692. *Haraprasād Çāstrī*, Notices of Sanskrit MSS. Second Series. Volume II, Part I. Calcutta 1898.

32. Zu Eb 765. 2⁰. Statement of Particulars regarding Books and Periodicals published in the North-Western Provinces and Oudh, . . . during the Fourth Quarter of 1898 [Allahabad 1898].

33. Zu Eb 3719. Vidyodayaḥ. The Sanskrit Critical Journal of the Oriental Nobility Institute Woking-England. Vol. XXVII. 1898. No. 12. Vol XXVIII. 1899. No. 1. 2.

34. Zu Ed 1237. 4⁰. Ararat. 1898. 10. 11. 12. 1899. 1. 2. Wałaršapat.

35. Zu Ed 1365. 4⁰. Handēs amsoreay. 1899, 2. 3. 4. Wienna.

36. Zu Eg 419. *Επετηρις. Ετος γ'. Φιλολογικος Παρνασσος. Εν Αθηναις* 1899.

37. Zu Fg 45. Hansei Zasschi, The. Vol. XIII. No. 12. [Tōkyō 1898.]

38. Zu Fi 80. Сборникъ матеріаловъ для описанія мѣстностей и племенъ Кавказа. Выпускъ XXV. Тифлисъ 1898. (Von Herrn Geheimrat Janoffsky.)

39. Zu Ia 140a. Mittheilungen und Nachrichten des Deutschen Palaestina-Vereins. Herausgegeben . . . von H. Guthe. 1899. No. 1.

40. Zu Ic 2290. Proceedings of the Society of Biblical Archaeology. Vol. XXI. Part 1. 2. [London] 1899.

41. Zu Mb 185. 4⁰. Monatsblatt der numismatischen Gesellschaft in Wien. Nr. 187. 188. 189. Februar—April 1899.

42. Zu Mb 245. Zeitschrift, Numismatische, herausgegeben von der Numismatischen Gesellschaft in Wien durch deren Redactions-Comité. 30. Band, Jahrgang 1898. Wien 1899.

43. Zu Na 325. Revue archéologique. Troisième Série. — Tome XXXIV. Janvier—Février. 1899. Paris 1899.

44. Zu Nf 342. 2⁰. Progress Report of the Archaeological Survey of Western India, for the year ending 30th June 1898. [Government of Bombay. General Department. Archaeology.]

45. Zu Nh 200. Mittheilungen des Historischen Vereines für Steiermark. XLVI. Heft. Graz 1898.

46. Zu Nh 201. Beiträge zur Kunde steiermärkischer Geschichtsquellen. 29. Jahrgang. Graz 1898.

47. Zu Nh 1037. *Unger,* Joachim Jacob. Patriotische Casual-Reden. Zweite, vermehrte Auflage. Prag 1899. (Nh 1037².)

48. Zu Oa 25. Bulletin de la Société de Géographie. Septième Série. — Tome XIX. 4e Trimestre 1898. Paris 1898.

49. Zu Oa 26. Comptes rendus des séances [de la] Société de Géographie. 1898. No. 9. 1899. No. 1. 2. Paris.

50. Zu Oa 42. Извѣстія Императорскаго Русскаго Географическаго Общества. Томъ XXXIV. 1898. Выпускъ V. С.-Петербургъ 1898.

51. Zu Oa 151. Journal, The Geographical. 1899. Vol. XIII. No. 2. 3. 4.

52. Zu Oa 154. Year-Book and Record [of the] Royal Geographical Society. 1899. London 1899.

53. Zu Oa 255. Verhandlungen der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. Band XXVI. — 1899. — No. 1. 2. 3. Berlin 1899.

54. Zu Oa 256. Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. Band XXXIII. — 1898. — No. 5. 6. Berlin 1898.

II. Andere Werke.

10866. *Naṣru 'd-Dīn,* Ḥwāǧa, Efendi, Laṭāif-i-Naṣr-ed-Dīn. Stambul 1299 h. Fa 2950. 4⁰.

10867. *Mittwoch*, Eugen, Proelia Arabum paganorum (Ajjâm al 'Arab) quomodo litteris tradita sint. Berolini 1899. (Vom Verf.) Ne 320.

10868. *Peritz*, Ismar J., Woman in the Ancient Hebrew Cult. Reprinted from Journal of Biblical Literature (1898, Part II). [Syracuse 1898.] (Vom Verf.) Hb 1413.

10869. *Adler*, Cyrus, and *Casanowicz*, I. M., Biblical Antiquities. A Description of the Exhibit at the Cotton States International Exhibition, Atlanta, 1895. From the Report of the U. S. National Museum for 1896, pages 943—1023, with forty-six plates. Washington 1898. (Von den Verfassern.) Ic 2295.

10870. *Clermont-Ganneau*, Ch., Recueil d'archéologie orientale. Tome III. Livraison 1. Paris 1899. Ernest Leroux. (Vom Verleger.) Na 36.

10871. 4°. *Колонгъ*, И. де-, Автоматическое составленіе пасхальной таблицы. [= Mémoires de l'Académie Impériale des Sciences de St.-Pétersbourg. VIIIe Série. Volume VI. No. 7.] Mb 1794

10872. 4°. *Ezechiël* en *Daniël*, De Profetieën van, in het Boegineesch vertaald door B. F. *Matthes*. Amsterdam 1898. (Vom Übersetzer.) Ib 2935.

10873. Матеріалы къ изученію Казанско-Татарскаго нарѣчія. [Von] Н. Ѳ. *Катановъ*. Часть I. II. Казань 1898. Fa 4064.

10874. *Hava*, J. G., Arabic-English Dictionary for the use of students. Beyrut 1899. (Von der Imprimerie Catholique.) De 1044.

10875 Q. Lives, The, of Mabâ' Sĕyôn and Gabra Krĕstôs. The Ethiopic Texts edited with an English Translation and a Chapter on the Illustrations of Ethiopic MSS. by E. A. Wallis *Budge*. [Lady Meux Manuscript No. 1.] London 1898. (Von Lady Meux.) Dg 525. 4°.

10876. Karagöz-Komödien. 1. Heft. Schejtan dolaby. Türkischer Text mit Anmerkungen herausgegeben und mit einer Einleitung über das islâmische Schattenspiel versehen von Georg *Jacob*. Berlin 1899. (Vom Herausgeber.) Fa 2843.

10877. [Karagöz.] Laṭâif-i-ḫajâl. Karagözün esrar ičüp deli olmasy. o. O. u. J. Fa 2841.

10878. *Atlass*, Osias, Ha-nirdâf be-ereṣ Rusja . . . Der Verfolgte in Russland. Ein Trauerspiel in drei Aufzügen als Bild der südrussländischen Judenverfolgungen. Przemyśl 1884. (Vom Verf.) Dh 4219.

10879. *Atlass*, Osias, Rachaschē lēb . . . le-kabōd . . . Mosche Montefiore. Expressions of the Heart . . . Przemyśl 1880. (Vom Verf.) Dh 4220.

10880. Voyages, Les, de Sindebad le Marin. Texte arabe extrait des Mille et une Nuits . . . . par L. *Machuel*. Deuxième édition. Alger 1884. De 3299.

10881. Каталогъ книгъ, отпечатанныхъ въ типографіи Императорскаго Казанскаго Университета съ 1800 по 1896 годъ. o. O. u. J. Ab 95.

10882. *Rothstein*, Gustav, Die Dynastie der Laḫmiden in al-Ḥîra. Ein Versuch zur arabisch-persischen Geschichte zur Zeit der Sasaniden. Berlin 1899. (Vom Verf.) Ne 458.

10883 Q. Expedition, The Babylonian, of the University of Pennsylvania. Series A: Cuneiform Texts edited by H. V. *Hilprecht*. Volume IX. Philadelphia 1898. Nc 45. 4°.

10884. *Stein*, M. A., Detailed Report of an Archaeological Tour with the Buner Field Force. Lahore 1898. Nf 442.

10885. *Jackson*, A. V. Williams, Zoroaster, the Prophet of Ancient Iran. New York, The Macmillan Company, London: Macmillan & Co., Ltd. 1899. (Von den Verlegern; D. 3.00) Hb 2846.

10886. *Abeghian*, Manuk, Der armenische Volksglaube. Leipzig 1899. (Diss.) (Vom Verf.) Hb 2950.

10887. *Davids*, T. W. Rhys, Der Buddhismus. Nach der 17. Auflage aus dem Englischen ins Deutsche übertragen von Arthur *Pfungst*. Leipzig o. J. (Von Herrn Dr. Pfungst.) Hb 2441.

10888. *Chamberlain*, Basil Hall, A Handbook of Colloquial Japanese. Third edition. London 1898. Fg 120.

10889. *Kiliaan*, H. N., Nederlandsch-Madoereesch Woordenboek. Batavia 1898. Fb 1136.

10890. Verzeichnis, Ausführliches, der aegyptischen Altertümer und Gipsabgüsse [der] Königliche[n] Museen zu Berlin. Zweite völlig umgearbeitete Auflage. Berlin 1899. (Von der Generalverwaltung der Königlichen Museen.) Nb 252.

10891. *Juynboll*, H. H., Catalogus van de Maleische en Sundaneesche Handschriften der Leidsche Universiteits-Bibliotheek. Leiden 1899. (Von Herrn Prof. M. J. de Goeje.) Fb 1382.

10892. *Grunzel*, Joseph, Entwurf einer vergleichenden Grammatik der altaischen Sprachen nebst einem vergleichenden Wörterbuch. Leipzig 1895. Fa 191.

10893. *Plehn*, Rudolf, Beiträge zur Völkerkunde des Togo-Gebietes. (Diss.) (Von Herrn Dr. Jacob.) Oc 542.

10894. *Stenij*, Edv., Vecchiettis till Philip II afgifna relation om Persiens tillstånd 1586—1587, enligt en münchener handskrift. (Öfvertryck ur Finska Vet.-Soc. Öfversigt. B. XXXVI. 1894. (Vom Verf.) Nf 765.

10895. [Iob] *Stenij*, Edv., De Syriaca libri Iobi interpretatione quae Peschîta vocatur. Pars prior. (Diss.) Helsingforsiae 1887. (Vom Verf.) Ib 1525.

10896. [*Tansar*] *Sanjana*, Darab Dastur Peshotan, Tansar's alleged Pahlavi Letter to the King of Tabaristan, from the standpoint of M. J. Darmesteter. Leipzig 1898. (Vom Verf.) Ec 1293.

10897. [*Tansar*] *Sanjana*, Darab Dastur Peshotan, Observations on M. J. Darmesteter's theory regarding Tansar's Letter to the King of Tabaristan and the Date of the Avesta. Leipzig 1898. (Vom Verf.) Ec 1294.

10898. [*Sanūsī*] *Luciani*, J.-D., A propos de la traduction do la Senoussia. Extrait de la Revue Africaine, Bulletin des travaux de la Société Historique Algérienne, 42e année, n⁰ 231, 4e trimestre 1898. (Vom Verf.) De 10313.

10899. Journal, The, of the College of Science, Imperial University of Tokyo, Japan. Vol. IX., Part III. Vol. X., Part III. Vol. XI., Part I. Vol. XII., Part I—III. Tōkyō, Japan 1898. P 150. 4⁰.

10900. *Güdemann*, Moritz, Das Judenthum und die bildenden Künste. Vortrag, gehalten im „Jüdischen Museum“ am 3. Jänner 1898. Wien 1898. [= Zweiter Jahresbericht 1897 [der] Gesellschaft für Sammlung und Conservirung von Kunst- und historischen Denkmälern des Judenthums.] (Vom Curatorium der Gesellschaft.) Nd 240.

10901. *Sader*, Sélim A., Catalogue de la librairie générale. Maison fondée en 1863. Beyrouth (Syrie) 1898. Ac 392.

Allgemeine Versammlung
der D. M. G. am 28. Sept. 1899 zu Bremen.

Die diesjährige allgemeine Versammlung der D. M. G. findet statt in Verbindung mit der vom 26.—30. Sept. 1899 in Bremen zusammentretenden 45. Versammlung Deutscher Philologen und Schulmänner.

Für die geschäftlichen Verhandlungen der D. M. G. haben wir den 28. September fest angemeldet.

Bei den Obmännern der Orientalistischen Sektion (Dr. Brenning, Bremen, Besselstr. 53; Prof. Praetorius, Halle, Franckestr. 2) sind bisher folgende Vorträge angemeldet worden:

1. H. Grimme, Freiburg Schw.: „Über Kultur und Heimat der Ursemiten".
2. Ed. König, Rostock: „Zur Entwicklungsgeschichte der semitischen Sprachen".

Halle und Leipzig, April 1899.

Der Geschäftsführende Vorstand.

Personalnachrichten.

Als ordentliche Mitglieder sind der D. M. G. beigetreten für 1899:

1292 Herr Dr. Kurt Berghold, Dresden-Altstadt, Burkhardtstrasse 12 I.

1293 „ Dr. Hermann Hirt, Professor an der Universität zu Leipzig, in Leipzig-Gohlis, Äussere Hallesche Str. 22.

1294 „ Warmund Freiherr Loeffelholz v. Colberg, München, Marsstrasse 1 a/4.

1295 „ Paul Ritter, Lektor an der Universität zu Charkow, Instrumentalstrasse 3.

Durch den Tod verlor die Gesellschaft die ordentlichen Mitglieder:

Herrn Albert Socin in Leipzig, † 24. Juni 1899.

„ David Kaufmann in Budapest, † 7. Juli 1899.

„ C. de Harlez in Loewen, † 14. Juli 1899.

Verzeichnis der vom 21. April bis 13. Juli 1899 für die Bibliothek der D. M. G. eingegangenen Schriften u. s. w.

I. Fortsetzungen.

1. Zu Ae 5. 4⁰. Abhandlungen, Philosophische und historische, der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Aus dem Jahre 1898. Berlin 1898.
2. Zu Ae 10. 4⁰. Abhandlungen der philosophisch-philologischen Classe der Königlich. Bayerischen Akademie der Wissenschaften. 21. Bandes 2. Abtheilung. München 1899.
3. Zu Ae 30. Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse. 1898. Heft 1. Geschäftliche Mittheilungen. 1898. Heft 2. Göttingen 1899.
4. Zu Ae 45. Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei classe di scienze morali, storiche e filologiche. Serie quinta. Vol. VIII. Fasc. 1⁰—2⁰. 3⁰—4⁰. Roma 1899.
5. Zu Ae 165. 4⁰. Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. I—XXII. Berlin 1899.
6. Zu Ae 185. Sitzungsberichte der philosophisch-philologischen und der historischen Klasse der k. b. Akademie der Wissenschaften zu München. 1899. Heft I. München 1899.
7. Zu Af 54. Report, Annual, of the Board of Regents of the Smithsonian Institution, showing the Operations, Expenditures, and Condition of the Institution for the Year ending June 30, 1896. Report of the U. S. National Museum. Washington 1898.
8. Zu Af 124. Proceedings of the American Philosophical Society held at Philadelphia for promoting useful knowledge. Vol. XXXVII. No. 158. Philadelphia 1898.
9. Zu Ah 5. Analecta Bollandiana. Tomus XVIII. — Fasc. II. Bruxelles 1899.
10. Zu Bb 10. Bibliographie, Orientalische, ... bearbeitet und herausgegeben von Lucian *Scherman*. XII. Jahrgang. Erstes Halbjahrsheft. Berlin 1899.
11. Zu Bb 725. Journal of the Asiatic Society of Bengal. Vol. LXVII, Part I, No. 4. Part III, No. 2. — 1898. Calcutta 1898. 1899. Title page and index for 1896.
12. Zu Bb 725 c. Proceedings of the Asiatic Society of Bengal. No. IX —XI, November, December, Extra No., 1898. No. I—III, January-March 1899. Calcutta 1898. 1899.
13. Zu Bb 750. Journal, The of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland. April, 1899. London.
14. Zu Bb 790. Journal Asiatique .... publié par la Société Asiatique. Neuvième Série. Tome XII. No. 2. — Mars—Avril 1899. Paris.

15. Zu Bb 818. al-Mašriq. Al-Machriq. Revue catholique orientale bimensuelle. Sciences-Lettres-Arts. [II], No. 8. 9. 10. 11. 12. 13. Bairūt 1899.

16. Zu Bb 905. 4⁰. T'oung-pao. Archives pour servir à l'étude de l'histoire, des langues, de la géographie et de l'ethnographie de l'Asie Orientale. Rédigées par Gustave *Schlegel* et Henri *Cordier*. Vol. X. No. 2. 3. Leide 1899.

17. Zu Bb 930. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Dreiundfünfzigster Band. I. Heft. Leipzig 1899.

18. Zu Bb 935. 4⁰. Zeitschrift für afrikanische und oceanische Sprachen. Mit besonderer Berücksichtigung der Deutschen Kolonien: IV. Jahrgang, 4. Heft. Berlin 1898.

19. Zu Bb 945. Zeitschrift, Wiener, für die Kunde des Morgenlandes. XII. Band. — Heft 4. Wien 1898.

20. Zu Bb. 1215. Books, The Sacred, of the East. Translated by various oriental scholars and edited by F. Max *Müller*. Vol. XLIII. XLVII. Oxford 1897.

21. Zu Ca 9. Sphinx. Revue critique embrassant le domaine entier de l'Égyptologie publié ... par Karl *Piehl*. Vol. III. — Fasc. I. Upsala, Leipzig, London, Paris o. J.

22. Zu De 10385. Sîbawaihi's Buch über die Grammatik .... übersetzt und erklärt ... von G. *Jahn*. 25. Lieferung des ganzen Werks. II. Band. Lief. 17. Berlin 1899.

23. Zu Eb 10. 2⁰. Assam Library. Catalogue of Books for the quarter ending the 31st March 1899.

24. Zu Eb 50. 2⁰. Bengal Library Catalogue of Books for the Fourth Quarter ending 31st December 1898.

25. Zu Eb 225. 2⁰. Catalogue of Books registered in Burma during the quarter ending the 31st March 1899. Rangoon 1899.

26. Zu Eb 295. 2⁰. Catalogue of Books registered in the Punjab ... during the quarter ending the 31st March 1899. [Lahore 1899].

27. Zu Eb 485. 2⁰. Memorandum of Books registered in the Hyderabad Assigned Districts during the quarter ending 31st March 1899. Akola 1899.

28. Zu Eb 2725. 4⁰. Īśvarakaula, The Kaçmīraçabdāmṛta, a Kāçmīrī Grammar written in the Sanskrit Language by Īçvara-Kaula. Edited with Notes and Additions by G. A. *Grierson*. Part. II. Conjugation. Calcutta 1898.

29. Zu Ec 1180. Ḍinkarḍ, The. The Original Pahlavi Text; the same transliterated in Zend characters; Translations of the Text in the Gujarati and English Languages; a Commentary and a Glossary of select terms by Peshotan Dastur Behramjee *Sanjana*. Vol. VIII. Bombay 1897. (Vom Herausgeber.

30. Zu Ed 1237. 4⁰. Ararat. 1899, 3. 4. 5. Wałaršapat 1899.

31. Zu Ed 1365. 4⁰. Handēs amsoreay. 1899, 5. 6. 7. Wienna.

32. Zu Eg 330. 4⁰. *Χρονικα, Βυζαντινα. Τομος πεμπτος. Τευχος γ' καὶ δ'.* Санктпетербургъ 1898.

33. Zu Fa 2843. Karagöz-Komödien. 2. Heft. Kajyk ojunu. Türkischer Text mit Anmerkungen und einer Einleitung versehen von Georg *Jacob*. Berlin 1899. (Vom Herausgeber). (Fa 2843 (2)).

34. Zu Ha 200. Revue de l'histoire des religions. Tome XXXVIII. No. 2. 3. Paris 1898.

35. Zu Ia 140. Zeitschrift des Deutschen Palaestina-Vereins. Band XXI, Heft 3. Leipzig 1899.

36. Zu Ia 140a. Mittheilungen und Nachrichten des Deutschen Palaestina-Vereins. Herausgegeben ... von H. Guthe. 1899. No. 2.

37. Zu Ic 2290. Proceedings of the Society of Biblical Archaeology. Vol. XXI. Part 3. 4. 5. [London] 1899.

38. Zu Mb 135. 4⁰. Monatsblatt der numismatischen Gesellschaft in Wien. Nr. 190. 191. 192. Mai. Juni. Juli. 1899.

39. Zu Mb 1266. Wroth, Warwick, Catalogue of the Greek Coins of Galatia, Cappadocia, and Syria. London 1899. [= A Catalogue of the Greek Coins in the British Museum]. (Von den Trustees of the British Museum).

40. Zu Na 325. Revue archéologique. Troisième Série. — Tome XXXIV. Mars—Avril. 1899. Paris 1899.

41. Zu Nf 452. 4⁰. Epigraphia Indica and Record of the Archaeological Survey of India. Edited by E. *Hultzsch*. (Vol. V.) Part V. VI. January, April 1899. Calcutta.

42. Zu Nf 805. 8⁰. *Wilhelm*, Eugen, Perser. [= Jahresberichte der Geschichtswissenschaft. 1897. 1.] (Vom Verf.).

43. Zu Oa 25. Bulletin de la Société de Géographie. Septième Série. — Tome XX. 1er Trimestre 1899. Paris 1899.

44. Zu Oa 26. Comptes rendus des séances [de la] Société de Géographie. 1899. No. 3. 4. 5. Paris.

45. Zu Oa 151. Journal, The Geographical. 1899. Vol. XIII. No. 5. 6. Vol. XIV. No. 1.

46. Zu Oa 255. Verhandlungen der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. Band XXVI. — 1899. — No. 4. Berlin 1899.

47. Zu Oa 256. Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. Band XXXIV. — 1899. — No. 1. Berlin 1899.

48. Zu Ob 2845. 4⁰. *Lith*, P. A. van der, Encyclopaedie van Nederlandsch-Indië. Afl. 18. 19. 's Gravenhage-Leiden.

49. Zu P 150. 4⁰. Journal, The, of the College of Science, Imperial University of Tōkyō, Japan. Vol. XI., Part II. Tōkyō, Japan. 1899.

II. Andere Werke.

10902. Muze-i-humajun. Aṯar-i-Ḥimjarīje ve-Tadmurīje qataloġu. Stambul 1315. Fa 2918.

10903. Catalogue sommaire [des] monuments funéraires [du] Musée Impérial Ottoman. Deuxième édition. Constantinople 1898. Na 26.

10904. *'Omar*, 'Âšiq, Dīwān. [Stambul] 1306. Fa 2953.

10905. *'Ārif*, Kasa u-kader. Istambol 1290. Fa 2629.

10906. *Thomsen*, Vilh., Études lyciennes. I. Extrait du Bulletin de l'Académie Royale des Sciences et des Lettres de Danemark, 1899. Copenhague 1899. (Vom Verf.). Fk 842.

10907. Lejla ile Meǧnun hikajesi. [Am Rande: Melikšah ile Gülli hanymyn hikajesi]. o. O. u. J. Fa 2848.

10908. Šāh Ismā'īl. [Am Rande: Derdi-jok ile Zülfü-sijāh hikajesi]. [Stambul] 1301. Fa 2983.

10909. *Brockelmann*, Carl, Syrische Grammatik mit Litteratur, Chrestomathie und Glossar. Berlin 1899. (Vom Verfasser.) Dc 1275.

10910. *Weichmann*, Friedr., Das Schächten. (Das rituelle Schlachten bei den Juden). Mit einem Vorwort von Herm. L. *Strack*. Leipzig 1899. Hb 1565.

10911. *Lidzbarski*, Mark, Handbuch der nordsemitischen Epigraphik nebst ausgewählten Inschriften. I. Teil. Text. II. Teil. Tafeln. Weimar 1898. (Vom Verfasser). Da 1206.

10912. *Ibn al Haiṭam*, Die Kreisquadratur des. Zum ersten Mal . . . herausgegeben und übersetzt von Heinrich *Suter*. [A. aus Hist.-litt. Abt. d. Zeitschr. f. Math. u. Phys. 44. Band. 1899. 2. u. 3. Heft]. (Vom Herausgeber). De 6390.

10913. Hikaje-i-Ferhad ile Širin [Am Rande: Hikaje-i-Raz-i-nihan ile Mah-i-ferōze Sultan] o. O. u. J. Fa 2707.

10914. Banī Hilāl. *Hartmann*, Martin, Die Benī Hilāl-Geschichten. SA. aus „Zeitschrift für afrikanische und oceanische Sprachen". Jahrgang IV, Heft 4. [Berlin 1898]. (Vom Verf.). De 3863. 4⁰.

10915. Nasreddin lataifi. Am Rande: Mah-i-ferōze Sultan ile Raz-i-nihan. o. O. 1303h. Fa 2951.

10916. Orient, Der alte. Gemeinverständliche Darstellungen herausgegeben von der Vorderasiatischen Gesellschaft. 1. Jahrgang. Heft 1. Leipzig 1899. (Von Herrn Dr. Hugo *Winckler*). Bb 1243.

10917. Billur köšk hikjajesi. o. O. u. J. Fa 2657.

10918. *Rašād*, Genǧīne-i-laṭāif. Istambul 1299. Fa 2977.

10919. *Fischer*, A., Hieb- und Stichwaffen und Messer im heutigen Marokko. Aus: Mittheilungen des Seminars für orientalische Sprachen. 1899. Westasiatische Studien. Berlin 1899. (Vom Verf.). Ne 160.

10920 Q. Monumenta Tridentina. Beiträge zur Geschichte des Concils von Trient begonnen von August *von Druffel* fortgesetzt von Karl *Brandi*. I. Band. München 1899. (Von der k. b. Akademie der Wissenschaften in München). Na 240. 4⁰.

10921. *Pfungst*, Arthur, Ein deutscher Buddhist (Oberpräsidialrat Theodor Schultze). Biographische Skizze. Stuttgart 1899. (Vom Verf.). Nk 805.

10922 Q. *Hoséa*, Joël, Amos, Obadja, Jona, Micha, Nahum, Habakuk, Zefanja' Haggaï, Zacharia en Maleachi, De Profetieën van, in het Makassaarsch vertaald door B. F. *Matthes*. Amsterdam 1899. (Vom Übersetzer). Ib 3002. 4⁰.

10923. *al-Ibšīhī*, Šihāb-ad-dīn Aḥmad, al-Mostaṭraf. Recueil de morceaux choisis çà et là dans toutes les branches de connaissances réputées attrayantes . . . Ouvrage . . . traduit pour la première fois par G. *Rat*. Tome premier. Paris. Toulon 1899. De 7434.

10924 Q. *Berger*, Philippe, Mémoire sur la grande inscription dédicatoire et sur plusieurs autres inscriptions néopuniques du temple d'Hathor-Miskar à Maktar. Extrait des Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Tome XXXVI, 2e Partie. Paris 1899. Di 20. 4⁰.

10925 Q. *Devéria*, L'écriture du royaume de Si-Hia ou Tangout. Extrait des Mémoires présentés par divers savants à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. 1re Série, Toms XI, 1re Partie. Paris 1898. Fk 1190. 4⁰.

10926 Q. Version, An Arabic, of the Acts of the Apostles and the Seven Catholic Epistles from an eigth or ninth century MS. in the Convent of St. Catharine on Mount Sinai. With a treatise on the Triune Nature of God and translation, from the same codex. Edited by Margaret Dunlop *Gibson*. London 1899. (Von der Herausgeberin). Ib 1242. 4⁰.

10927 Q. **Texte**, Zwei griechische, über die Hl. Theophano, die Gemahlin Kaisers Leo VI. Herausgegeben von Eduard *Kurtz*. St.-Pétersbourg 1898 [= Mémoires de l'Académie Impériale des Sciences de St.-Pétersbourg. VIIIe Série. Volume III. No. 2] (Von der Académie Impériale des Sciences de St.-Pétersbourg.) Eg 776. 4⁰.

10928 Q. *Прозоровъ*, П., Систематическій указатель книгъ и статей по греческой филологіи, напечатанныхъ въ Россіи съ XVII столѣтія по 1892 годъ на русскомъ и иностранныхъ языкахъ. Съ прибавленіемъ за 1893, 1894 и 1895 годы. Санктпетербургъ 1898. (Dgl.) Eg 115. 4⁰.

10929 Q. *Эзовъ*, Г. А., Сношенія Петра Великаго съ Армянскимъ народомъ. С.-Петербургъ 1898. (Dgl.) Nh 562. 4⁰.

10930. *Гёрцъ*, К. К., Собраніе сочиненій, изданное Императорскою Академіею Наукъ на средства капитала имени профессора К. К. *Гёрца*. Выпускъ 1-й. 2-й. С.-Петербургъ 1898. Ai 41.

Allgemeine Versammlung

der D. M. G. am 28. Sept. 1899 zu Bremen.

Vgl. Heft 1 dieses Jahrganges, S. X. — Der Ort für die Sitzungen der orientalistischen Sektion hat noch nicht bestimmt werden können. —

Aus den Mitteilungen des Präsidiums der 45. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner sei Folgendes angeführt:

Mittwoch, den 27. Sept. 4 Uhr Festessen im grossen Saale des Künstlervereins. Gedeck 5 Mark.

Preis der Mitgliedskarte 10 Mark, bis zum 24. Sept. zu beziehen durch Herrn Dr. Neuling, Bremen, Roonstrasse 5.

Halle und Leipzig, Juli 1899.

Der Geschäftsführende Vorstand.

Personalnachrichten.

Als ordentliches Mitglied ist der D. M. G. beigetreten für 1899:

1296 Herr Dr. Paul Kahle, Wittenberg, Predigerseminar.

Durch den Tod verlor die Gesellschaft die ordentlichen Mitglieder:

Herrn W. Pertsch in Gotha, † 17. Aug. 1899.

„ J. Fürst in Mannheim, † 5. Sept. 1899.

„ Martin Schultze in Ellrich, † 10. Sept. 1899.

Verzeichnis der vom 14. Juli bis 31. Oktober 1899 für die Bibliothek der D. M. G. eingegangenen Schriften u. s. w.

I. Fortsetzungen.

1. Zu Ae 30. Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Geschäftliche Mittheilungen. 1899. Heft 1. 2. Göttingen 1899.
2. Zu Ae 45. Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei classe di scienze morali, storiche e filologiche. Serie quinta. Vol. VIII. Fasc. 5⁰—6⁰. Roma 1899.
3. Zu Ae 45a. 4⁰. Atti della R. Accademia dei Lincei anno CCXCVI. — 1899. Rendiconto dell' adunanza solenne del 4 giugno 1899 onorata dalla presenza delle LL. MM. il Re e la Regina. Roma 1899.
4. Zu Ae 96. Értekezések a nyelv -és széptudományok köreböl. . . . . Szerkeszti *Gyúlai* Pál. XVII. kötet. I. II. szám. Budapest 1898. 1899.
5. Zu Ae 130. Közlemények, Nyelvtudományi. XXVIII. kötet III. IV. füzete. XXIX. kötet I. II. füzete. Budapest 1898. 1899.
6. Zu Ae 165. 4⁰. Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. XXIII—XXXVIII. Berlin 1899.
7. Zu Ae 185. Sitzungsberichte der philosophisch-philologischen und der historischen Klasse der k. b. Akademie der Wissenschaften zu München. 1899. Heft II. III. München 1899.
8. Zu Ae 190. Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Classe der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. Band 138. 139. 140. Wien 1898. 1899.
9. Zu Af 116. Muséon, Le, et la Revue des Religions. Études historiques, ethnologiques et religieuses. Tome XVIII et III. — No. 2. Juin 1899. Louvain.
10. Zu Ah 5. Analecta Bollandiana. Tomus XVIII. — Fasc. III. Bruxelles 1899.
11. Zu Bb 10. Bibliographie, Orientalische, ... bearbeitet und herausgegeben von Lucian *Scherman*. XII. Jahrgang. Zweites Halbjahrsheft. Berlin 1899.
12. Zu Bb 608. Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië. Zesde Volgreeks. — Zesde Deel. (Deel L der geheele Reeks.) — Derde en Vierde Aflevering. 's-Gravenhage 1899.
13. Zu Bb 725. Journal of the Asiatic Society of Bengal. Vol. LXVIII, Part I, No. 1. — 1899. Extra-No. 1. — 1899 and Plates. Part III, No. 1. — 1899. Calcutta 1899.
14. Zu Bb 725c. Proceedings of the Asiatic Society of Bengal. No. IV —VII, April—July 1899. Calcutta 1899.
15. Zu Bb 750. Journal, The, of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland. July, 1899. London.

16. Zu Bb 760. Journal of the Ceylon Branch of the Royal Asiatic Society, 1897. Volume XV. No. 49. Colombo 1899.

17. Zu Bb 790. Journal Asiatique .... publié par la Société Asiatique. Neuvième Série. Tome XIII. No. 3. — Mai—Juin 1899. Tome XIV. No. 1. Juillet—Août 1899. Paris.

18. Zu Bb 818. al-Mašriq. Al-Machriq. Revue catholique orientale bimensuelle. Sciences-Lettres-Arts. [II], No. 14. 15. 16. 17. 18. 19. 20. Bairūt 1899.

19. Zu Bb 901. Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde, uitgegeven door het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. Deel XLI. Aflevering 1—4. Batavia | 's Hage 1899.

20. Zu Bb 905. 4°. T'oung-pao. Archives pour servir à l'étude de l'histoire, des langues, de la géographie et de l'ethnographie de l'Asie Orientale. Rédigées par Gustave *Schlegel* et Henri *Cordier*. Vol. X. No. 4. Leide 1899.

21. Zu Bb 930. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Dreiundfünfzigster Band. II. Heft. Leipzig 1899.

22. Zu Bb 945. Zeitschrift, Wiener, für die Kunde des Morgenlandes. XIII. Band. — 1. Heft. Wien 1899.

23. Zu Bb 1200, p, 12. ['Abdu'l Qādir Badā'ūnī] Muntakhabu-t-Tawārīkh by 'Abdu-l-Qādir ibn i Mulūk Shāh known as al-Badāonī. Translated from the original Persian and edited by G. *Ranking*. Vol. I. Index. Calcutta 1898. [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 933.]

24. Zu Bb 1200, p, 26. [Abu'l-Faḍl 'Allāmī] The Akbarnāma of Abu-l-Fazl translated from the Persian by H. *Beveridge*. Vol. I, Fasc. IV. Calcutta 1899. [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 940.]

25. Zu Bb 1200, s, 180. Gaṅgeśa Upādhyāya, Tattva-Cintāmaṇi. Edited by Paṇḍit *Kāmākhyā-Nāth Tarka-Vāgīśa*. Part IV. Vol. II. Fasc. VII. VIII. Calcutta 1899. [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 935. 943.]

26. Zu Bb 1200, s, 295. Jīmūtavāhana, Kālavivekaḥ. The Kāla-Viveka edited by *Madhusūdana Smṛtiratna*. Fasciculus IV. Calcutta 1899 [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 945.]

27. Zu Bb 1200, s, 375. Khaṇḍadeva, Bhāṭṭa Dīpikā, a Work belonging to the Pūrvva Mīmāṃsā School of Hindu Philosophy by Khaṇḍa Deva. Edited by Mahāmahopādhyāya *Candra Kānta Tarkālaṃkāra*. Vol. I., Fasciculus I. Calcutta 1899 [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 941].

28. Zu Bb 1200, s, 492. Márkaṇḍeya Purána, The. Translated by F. E. *Pargiter*. Fasciculus VI. Calcutta 1899 [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 947].

29. Zu Bb 1200, s, 580. Parāśara Smṛiti edited by Mahāmahopādhyāya *Chandrakānta Tarkālankāra*. Vol. III. Vyavahāra-Kāṇḍa. Fasciculus VI. Calcutta 1899 [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 934].

30. Zu Bb 1200, s, 695. Śāṅkhāyana Śrauta Sūtra, The, together with the Commentary of Varadattasuta Ānartīya and Govinda edited by Alfred *Hillebrandt*. Vol. IV. Fasciculus I. Calcutta 1899 [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 938].

31. Zu Bb 1200, s, 505. Nāgeśabhaṭṭa, Mahābhāṣyapradīpo[d]dyota by Nāgeça Bhaṭṭa. Edited by Paṇḍit *Bahuvallabha Çāstrī*. Vol. I, Fasciculus I. II. Calcutta 1899 [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 939. 948].

32. Zu Bb 1200, s, 720. Siddharṣi, Upamitibhavaprapañcā kathā. The Upamitabhavaprapancha Katha of Siddharshi. Edited by Peter *Peterson*. Fasc. I. II. Calcutta 1899 [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 944. 946].

33. Zu Bb 1200, s, 800. **Saṁhitá**, The, of the Black Yajur Veda, with the Commentary of Mádhava Áchárya. Edited by Paṇḍit *Satya Vrata Sāmaśramí.* Fasciculus XLIII. XLIV. Calcutta 1899 [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 937. 942].
34. Zu Bb 1200, t, 150. **Sher-Phyin** ..... Being a Tibetan Translation of Çatasāhasrika Prajñā Pāramitā. Edited by *Pratāpacandra Ghoṣa.* Volume III. Fasciculus IV. Calcutta 1898 [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 932].
35. Zu Bb 1243. **Orient**, Der alte. Gemeinverständliche Darstellungen, herausgegegen von der Vorderasiatischen Gesellschaft. 1. Jahrgang. Heft 2. Leipzig 1899. (Vom Herrn Privatdocenten Dr. Winckler.)
36. Zu Bb 1840. 2⁰. **Survey**, Linguistic, of India. Rajputana, Central India, and Ajmere—Merwara. [First, Rough, List of Languages.] Calcutta 1899.
37. Zu De 10385. **Sîbawaihi's** Buch über die Grammatik .... übersetzt und erklärt ... von G. *Jahn.* 26. Lieferung des ganzen Werks. II. Band. Lief. 18. Berlin 1899.
38. Zu Dg 766. *Littmann*, Enno, Das Verbum der Tigresprache. Schluss. [= Zeitschrift für Assyriologie, XIV.] (Vom Verf.)
39. Zu Eb 10. 2⁰. **Assam Library.** Catalogue of Books for the quarter ending the 30th June 1899.
40. Zu Eb 50. 2⁰. **Bengal Library** Catalogue of Books for the First Quarter ending 31st March 1899. Appendix to the Calcutta Gazette. Wednesday, June 21, 1899.
41. Zu Eb 225. 2⁰. **Catalogue** of Books registered in Burma during the quarter ending the 30th June 1899. Rangoon 1899.
42. Zu Eb 390. 4⁰. **Hṛishíkeśa Śástrí** and **Śiva Chandra Gui**, A Descriptive Catalogue of Sanskrit Manuscripts in the Library of the Calcutta Sanskrit College. No. 10. Calcutta 1899.
43. Zu Eb 485. 2⁰. **Memorandum** of Books registered in the Hyderabad Assigned Districts during the quarter ending 30th June 1899. Akola 1899.
44. Zu Eb 765. 2⁰. **Statement** of Particulars regarding Books and Periodicals published in the North-Western Provinces and Oudh, ... during the First [and] Second Quarter of 1899 [Allahabad 1899].
45. Zu Ed 1237. 4⁰. **Ararat.** 1899, 6. 7. 8. Wałaršapat 1899.
46. Zu Ed 1365. 4⁰. **Handēs** amsoreay. 1899, 8. 9. 10. Wienna.
47. Zu Fa 60. 4⁰. **Journal** de la Société Finno-Ougrienne. XVI. Helsinggissä 1899.
48. Zu Fa 61. 4⁰. **Mémoires** de la Société Finno-Ougrienne. XII. Helsingfors 1899.
49. Zu Fa 2288. 4⁰. *Radloff*, W., Versuch eines Wörterbuches der Türk-Dialecte. Lieferung 2—6. St.-Pétersbourg 1889—1893.
50. Zu Fa 2843. **Karagöz-Komödien.** 3. Heft. Die Akserai-Schule. Fünf Karagöz-Stücke besprochen von Georg *Jacob.* Berlin 1899. (Vom Herausgeber).
51. Zu Fa 3840. 4⁰. **Inschriften**, Die alttürkischen, der Mongolei. Von W. *Radloff.* Zweite Folge. W. *Radloff*, Die Inschrift des Tonjukuk. Fr. *Hirth*, Nachworte zur Inschrift des Tonjukuk. W. *Barthold*, Die alttürkischen Inschriften und die arabischen Quellen. St.-Pétersbourg 1899.
52. Zu Ia 140. **Zeitschrift** des Deutschen Palaestina-Vereins. Band XXII, Heft 1. 2. Leipzig 1899.

53. Zu Ia 140a. Mittheilungen und Nachrichten des Deutschen Palaestina-Vereins. Herausgegeben ... von H. Guthe. 1899. No. 3. 4.

54. Zu Ic 2290. Proceedings of the Society of Biblical Archaeology. Vol. XXI. Part 6. [London] 1899.

55. Zu Mb 135. 4⁰. Monatsblatt der numismatischen Gesellschaft in Wien. Nr. 193. 194. 195. August. September. October. 1899.

56. Zu Mb 245. Zeitschrift, Numismatische, herausgegeben von der Numismatischen Gesellschaft in Wien durch deren Redactions-Comité. 31. Band, Erstes Semester. Januar—Juni 1899. Wien 1899.

57. Zu Na 325. Revue archéologique. Troisième Série. — Tome XXXIV. Mai—Juin 1899. — Tome XXXV. Juillet—Aout 1899. Paris 1899.

58. Zu Na 390. 4⁰. Труды восточнаго отдѣленія Императорскаго Русскаго Археологическаго Общества. Томъ XXII. С.-Петербургъ 1898.

59. Zu Na 425. 4⁰. Записки Императорскаго Русскаго Археологическаго Общества. Томъ IX. X. Новая Серія. С.-Петербургъ 1897. 1898.

60. Zu Nf 452. 4⁰. Epigraphia Indica and Record of the Archaeological Survey of India. Edited by E. *Hultzsch.* (Vol. V.) Part VII. July 1899. Calcutta.

61. Zu Nh 170. Archiv für österreichische Geschichte. Herausgegeben von der zur Pflege vaterländischer Geschichte aufgestellten Commission der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. Band 85. 86. Wien 1898.

62. Zu Nh 171. Fontes rerum Austriacarum. Oesterreichische Geschichts-Quellen. 2. Abtheilung. Diplomataria et Acta. L. Band. Wien 1898.

63. Zu Oa 25. Bulletin de la Société de Géographie. Septième Série. — Tome XX. 2e Trimestre 1899. Tome XVIII. 4e Trimestre 1897. Paris 1899.

64. Zu Oa 26. Comptes rendus des séances [de la] Société de Géographie. 1899. No. 6. Paris.

65. Zu Oa 42. Извѣстія Императорскаго Русскаго Географическаго Общества. Томъ XXXIV. 1898. Выпускъ VI. Томъ XXXV. 1899. Выпускъ I. II. III. С.-Петербургъ 1898. 1899.

66. Zu Oa 43. Отчетъ Императорскаго Русскаго Географическаго Общества за 1898 годъ. С-Петербургъ 1899.

67. Zu Oa 151. Journal, The Geographical. 1899. Vol. XIV. No. 2. 3. 4.

68. Zu Oa 255. Verhandlungen der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. Band XXVI. — 1899. — No. 5 u. 6. Berlin 1899.

69. Zu Oa 256. Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. Band XXXIV. — 1899. — No. 2. Berlin 1899.

70. Zu Ob 1937. *Streck*, Maximilian, Das Gebiet der heutigen Landschaften Armenien, Kurdistân und Westpersien nach den babylonisch-assyrischen Keilinschriften. (Fortsetzung.) [A. aus Zeitschrift für Assyriologie, Band XIV]. o. O. u. J. (Vom Verf.)

II. Andere Werke.

10931. *Fikrī*, A., Luġat-i-ġarībe. Istambul 1307. Fa 2465.

10932. *'Āšiq Ġarīb.* Am Rande: Ṭāhir ile Zehra. o. O. u. J. Fa 2632.

10933. *Vianna*, A. R. Gonçalves, Simplification possible de la composition en caractères arabes. Lisbonne 1892. De 779.

10934. *Müller*, D. H., Die südarabische Expedition der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien und die Demission des Grafen Carlo Landberg. Actenmässig dargestellt. Wien und Leipzig 1899. (Vom Verf.) Ob 1195.

10935. Karagözün ašyklyky [so!]. o. O. u. J. (Von Herrn Dr. Jacob.) Fa 2838.

10936. *Haag*, Das stettiner Exil eines moldauischen Woiwoden. [A. aus Baltische Studien. 31. Jahrgang. 2. Heft. Stettin 1881.] (Dgl.) Ng 676.

10937. *Casartelli*, L. C., Pehlevi Notes. VII. An inscribed Sassanian Gem. [From the Babylonian and Oriental Record. 1899.] (Vom Verf.) Ec 1171.

10938. *Ahmad* Midhat, Türkisches Highlife. Erzählungen aus der ottomanischen Gesellschaft. Übersetzt von E. S[eidel]. Grossenhain und Leipzig o. J. (Vom Übersetzer.) Fa 2595.

10939. *Grünert*, Max, Der Löwe in der Literatur der Araber. Wissenschaftlicher Verein für Volkskunde und Linguistik in Prag. 6. Publikation. Prag 1899. (Vom Verf.) P. 110.

10940. *Naszreddin hodsa tréfái* . . . Török (kisázsiai) szövegét gyüjtötte, fordítással és jegyzetekkel ellátta . . . *Kúnos* Ignácz, Budapest 1899. (Vom Herausgeber.) Fa 2952.

10941. *Fischer*, A., Zum Wortton im Marokkanischen. [Sonderabdruck aus den Mittheilungen des Seminars für Orientalische Sprachen zu Berlin. Jahrgang II, Abtheilung II.] Berlin 1899. (Vom Verf.) De 376.

10942. *Mubarek Ghaleb Bey*, Notice sur les monnaies turques avec ornements. [Extrait de la Revue belge de numismatique.] Bruxelles 1899. Mb 433.

10943. Granthapradarśanī. A Collection of (Ancient 2—24; Rare 25—32) Oriental Works edited & published by S. P. V. Ranganathasvami Ayyavaralugaru. 1—32. Vizagapatam 1895—1897. Eb 2047.

10944. *Seshagiri Sastri*, M., Report on a Search for Sanskrit and Tamil Manuscripts for the year 1896—1897. No. 1. Madras 1898. (Vom Government of Madras.) Bb 500.

10945. *Thomsen*, Vilh., Remarques sur la parenté de la langue étrusque. Extrait du Bulletin de l'Académie Royale des Sciences et des Lettres de Danemark, 1899, No. 4. Copenhague 1899. (Vom Verf.) Fk 555.

10946. *Hartmann*, Martin, Der islamische Orient. Berichte und Forschungen I. Berlin 1899. (Vom Verf.) Bb 675.

10947. Targum, Das, zu Josua in jemenischer Überlieferung. Von Franz *Praetorius*. Berlin 1899. (Vom Herausgeber.) Ib 1336.

10948. *Меліоранскій*, П. М., Краткая грамматика Казакъ-Киргизскаго языка. Часть I. II. Санктпетербургъ 1894. 1897. (Von Herrn Dr. Salemann.) Fa 3260.

10949. *Тураевъ*, Б., Богъ Тотъ. Опытъ изслѣдованія въ области исторіи древне-египетской культуры. Лейпцигъ 1898. (Dgl.) Nb 247. 4°.

10950. *Hommel*, Fritz, Die südarabischen Altertümer (Eduard Glaser Sammlung) des Wiener Hofmuseums und ihr Herausgeber Professor David Heinrich Müller. Offene Darlegung an die kaiserl. österr. Akademie der Wissenschaften. Mit sieben Abbildungen in Zinkotypie und einem längeren Exkurs über den Mondkultus der alten Araber. München 1899. (Vom Verf.) Ne 240.

10951. *Hommel*, Fritz, Notes on the „Hittite“ Inscriptions. Reprinted from the „Proceedings of the Society of Biblical Archaeology“, June 1899. (Vom Verf.) Fk 606.

10952. *Zachariae*, Theodor, Epilegomena zu der Ausgabe des Maṅkhakośa. [SA. aus Sitzungsberichte der Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien. Philosoph.-historische Classe. Band CXLI. V] Wien 1899. (Vom Verf.) Eb 3161.

10953. Hikaje-i-meš̌hur. *Kahveǧi güzeli*. [Stambul.] o. J. Fa 2658.

10954. *Jusuf*-aleihi es-salam-Zuleiḫa ile hikaje. [Stambul.] o. J. Fa 2815.

10955. *Ahmed Faḫri*, Kerem ile Asli, melidram. Istambul 1306. Fa 2593.

10956. *Jeni jeni kantolar*. [Stambul] o. J. Fa 2806.

10957. *Zavally čoğuk*. Üč fasldan ibaret teatro ojunu... Istambul 1290. Fa 3114.

10958. Mu'allim *Nāǧi*, Šerare, Birinǧi defa. [Stambul] o. J. Fa 2931.

10959. *Nešāid-i-ẓafer* ... Der-i-sa'ādet [= Konstantinopel] 1315. Fa 2943.

10960. *Ḏakāi*, Saḫte müsafir jaḫod baša gelen čekilir. Istambul 1305. Fa 2674.

10961. *Soñ ve-nādīde jeñi šarki maǧmū'asy*. Der-i-sa'ādet 1317. Fa 3020.

10962. *Behǧet*, 'Abdarraḥmān. Aṯār-i-Behǧet. Konstantynyjje 1308. Fa 2651.

10963. *Kedi ile fare hikajesi* (illustriert). o. O. u. J. Fa 2842.

10964. Meš̌hūr *Köroylu*. [Stambul] 1307. Fa 2846.

10965. *Laṭīfī*, Kastamunili, Aṯār-i-eslafdan teḏkire-i-Latifi. Der-i-sa'ādet 1314. Fa 2847.

10966. *Aḥmed Midhat*, Kyṣṣadan ḥyṣṣa ... Ikinǧi def'a. Istambul 1287. Fa 2594.

10967. *Ahmed Midhat*, Laṭāif-i-ryvajāt. Ǧüz-i-ṯānī: Genǧlik ismile birisi gülenǧ ve „Teehhül" ismile digeri ağyklyk iki hikajeji hāvīdir. Birinǧi def'a ... Istambul 1287. Fa 2595.

10968. *Jeñi šarki ve-kantolar*, ǧüz' 3—5. Istambul 1317. Fa 2808.

10969. *Grierson*, George A., Essays on Kaçmīrī Grammar. London, Calcutta 1899. (Vom Verf.) Eb 5730.

10970. *Suter*, H. Die Araber als Vermittler der Wissenschaften in deren Übergang vom Orient in den Occident. 2. Auflage. Aarau 1897. (Vom Verf.) Na 372.

10971. *Lébédeff*, Olga de, Abrégé de l'histoire de Kazan. Roma 1899. Nh 755.

10972. Śukasaptati, Die. (Textus ornatior.) Aus dem Sanskrit uebersetzt von Richard *Schmidt*. Stuttgart 1899. (Vom Übersetzer.) Eb 3530.

10973. *Archimedes*, Der loculus Archimedius oder das Syntemachion des. Zum ersten Mal nach zwei arabischen Manuskripten der Königlichen Bibliothek in Berlin herausgegeben und übersetzt von Heinrich *Suter*. (Sonderabdruck aus Abhandlungen zur Geschichte der Mathematik. IX.) Leipzig. (Vom Herausgeber.) De 3623.

10974. Das Mathematiker-Verzeichniss im Fihrist des *Ibn Abî Ja'ḳûb an-Nadîm*. Zum ersten Mal vollständig ins Deutsche übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Heinrich *Suter*. Abh. zur Gesch. der Mathem. VI. o. O. u. J. (Vom Herausgeber.) De 5763.

10975. *Strack*, H. L., Die südarabische Expedition der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien. Theologisches Literaturblatt. XX. Jahrgang. Nr. 39. Leipzig 1899. (Vom Verfasser.) Ob 1196.

10976. *Ibn al-Ǧauzī*, Abu'l-Faraǧ 'Abd ar-Raḥmān b. 'Alī, Manāqib 'Omar ibn 'Abd el 'Azīz besprochen und im Auszuge mitgeteilt von Carl Heinrich *Becker*. (Vom Herausgeber.) De 6284.

10977. *Shall* Marocco have a Bible which its millions can understand? o. O. u. J. (Von Herrn Prof. Fischer.) Ib 1085.

10978. *Lyall*, Sir Alfred C., Asiatic Studies Religious and Social. Vol. I. New edition. Second series. 2 voll. London 1899. (Vom Verf.) Ha 115.

10979. *Lehmann*, Edvard, Zarathustra. Første Del. København 1899. (Vom Verf.) Hb 2850.

10980. *Landberg*, C. Graf, Die südarabische Expedition der kaiserlichen Academie der Wissenschaften in Wien und das Vorgehen des Prof. Dr. David Heinr. *Müller* actenmässig dargestellt. München 1899. (Vom Verf.) Ob 1175.

10981. *Karabacek*, Joseph, Bericht über die philosophisch-historische Classe der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. Wien 1899. (Von Herrn Prof. Dr. Strack.) Ni 56.

Protokollarischer Bericht über die am 28. u. 29. Sept. 1899 zu Bremen abgehaltene Allgemeine Versammlung der D. M. G.

Erste Sitzung

Donnerstag, den 28. Sept., Vormittag 9 Uhr.

Vor Beginn des geschäftlichen Teils erhält Prof. Dr. Ed. Sievers (Leipzig) das Wort zu einem längeren Vortrage: „Über hebräische Rhythmik", an den sich eine Debatte mit Prof. Grimme schliesst.

In den darauf folgenden geschäftlichen Verhandlungen der Gesellschaft verliest Prof. Windisch namens des Vorstandes in Kürze den Redaktions- und den Kassenbericht [1]).

Weiter referiert der Schriftführer der Gesellschaft, Prof. Praetorius, über den Stand der Gesellschaft [2]) und legt derselbe an Stelle des abwesenden Prof. Pischel den Bibliotheksbericht vor [3]). Zu dem darin enthaltenen Antrag Pischel: „In Anbetracht der fortdauernden Vermehrung des Bibliotheksbestands vom 1. April 1900 an einen eigenen Bibliothekar mit einem Gehalt von 900 M. anzustellen", giebt die Versammlung ihre Zustimmung, überlässt aber die genauere Entscheidung und Ausführung dem Vorstande.

Es folgt die Wahl

a) von zwei Kassenrevisoren; gewählt werden die Herren Fell und Grimme.

b) der zu ersetzenden Vorstandsmitglieder. Als Ersatz für den verstorbenen Prof. Socin (Leipzig), sowie für Prof. Zimmern (Leipzig), dessen Mandat infolge einer Berufung nach Breslau erlischt, werden die zukünftigen Nachfolger beider Herren in Leipzig in Aussicht genommen [4]). Die statutengemäss ausscheidenden Vorstandsmitglieder Prof. Reinisch, Nöldeke, Weber, Erman werden wiedergewählt.

Der auf der vorjährigen Generalversammlung gestellte Antrag E. Meyer: „In § 8 der Statuten die Worte ‚aus derselben Stadt wie der Abwesende' zu streichen", wird angenommen.

Der Schriftführer berichtet bezügl. des im Vorjahre angenommenen Antrags Kautzsch: „Die Reichsregierung zu ersuchen, es der D. M. G. ein für alle Mal zu überlassen, bei den Orientalistenkongressen einen offiziellen Redner im Namen der deutschen Regierung zu designieren", dass der Vorstand im ge-

---

1) Siehe Beilage D und E. 2) Siehe Beilage B. 3) Siehe Beilage C.

4) Für Prof. Socin tritt Prof. August Fischer, der Ostern 1900 nach Leipzig übersiedelt, in den Geschäftsführenden Vorstand ein.

nannten Sinne bei der Reichsregierung vorstellig geworden, dass zur Zeit aber noch keine Rückäusserung der Reichsregierung erfolgt sei.

Die Fortsetzung der geschäftlichen Verhandlungen wird auf Freitag, den 29. Sept., Vormittag 9 Uhr angesetzt.

Zweite Sitzung

Freitag, den 29. Sept., Vormittag 9 Uhr.

Prof. Fell erklärt namens der Kassenrevisoren, dass die Revision Richtigkeit der Rechnung ergab. Es wird der Firma Brockhaus Entlastung erteilt.

Als Ort der nächsten Generalversammlung wird vorläufig Halle in Aussicht genommen.

Schluss des geschäftlichen Teils.

Es folgen Vorträge der Herren Fell „Über sabäische Götternamen" und Grimme „Über Heimat und Kultur der Ursemiten". Beide Vorträge sollen in der ZDMG. zum Abdruck kommen.

Beilage A.

Liste der Teilnehmer an der Allgemeinen Versammlung der D. M. G. am 28. und 29. Sept. 1899 in Bremen.

1. Prof. Windisch, Leipzig.
2. F. Praetorius, Halle.
*3. Dr. K. Albrecht, Oldenburg.
*4. Prof. Brenning, Bremen.
*5. Dr. A. Schullerus, Hermannstadt.
6. Dr. H. Grimme, Freiburg i/Schw.
7. Dr. O. Fell, Münster.
*8. Dr. E. Sievers, Leipzig.
*9. P. Bombe, Oberlehrer, Friedberg N/M.
10. Prof. B. Liebich, Privatdozent, Breslau.
*11. Dr. Heymann.

(* bezeichnet die Herren, welche nicht Mitglitder der D. M. G. sind.)

Beilage B.

Bericht des Schriftführers für 1898/99.

Seit dem vorjährigen Berichte sind der Gesellschaft 16 ordentliche Mitglieder beigetreten (1280—1295), und zwar 2 davon noch für 1898. Dazu eine Bibliothek an Stelle eines ordentlichen Mitgliedes. — Dagegen erklärten 3 Herren ihren Austritt.

Durch den Tod verlor die Gesellschaft ihr Ehrenmitglied Herrn F. Wüstenfeld, sowie die ordentlichen Mitglieder Grünbaum, de Harlez, Heidenheim, Kaufmann, Kiepert, Pertsch, Mart. Schultze, Socin, Steinthal, v. Strauss und Torney.

Der neu zu gründenden Kaiser-Wilhelm-Bibliothek in Posen schenkte die Gesellschaft ihre sämtlichen Veröffentlichungen, soweit dieselben noch vorhanden, oder soweit die Anzahl der noch vorhandenen Exemplare nicht eine sehr beschränkte war.

An Druckunterstützungen wurden zugesagt Herrn P. Brönnle 400 M. für eine Ausgabe des *Kitāb elmaqṣūr walmamdūd* des Ibn Wallād, sowie Herrn G. Rat 400 M. für eine Übersetzung des *Mustaṭraf* des al-Ibšīhī.

Vom 52. Bande der Zeitschrift wurden abgegeben 479 Exemplare an Mitglieder der Gesellschaft, 50 an gelehrte Gesellschaften und Institute, 139 durch den Buchhandel; zusammen 668 (4 mehr als im Vorjahre). — Der Gesamtabsatz unserer Veröffentlichungen ergab einen Reinertrag von 3296 M. 63 Pf.

Das Fleischerstipendium wurde am 4. März 1899 Herrn C. Brockelmann in Breslau verliehen.

F. Praetorius.

Beilage C.

Bibliotheksbericht für 1898—1899.

Ausser durch die regelmässigen Fortsetzungen hat sich der Bestand der Bibliothek um 128 Werke (Nr. 10820—10947) vermehrt. Ausgeliehen wurden 495 Bände, 8 MSS. und 4 Münzen an 64 Entleiher. In den Räumen selbst wurde die Bibliothek von auswärtigen Mitgliedern aus Berlin, Jena, Helsingfors und St. Petersburg benutzt. Der Druck des Kataloges ist bis Bogen 11 vorgeschritten. Der Bibliothek steht eine neue grosse Vermehrung bevor. Entsprechend dem Wunsche des verstorbenen Kollegen Socin hat Frau Prof. Socin nicht nur die äusserst wertvollen Handschriften ihres Mannes der Gesellschaft zum Geschenk gemacht, sondern auch sämtliche Bücher, die die Bibliothek nicht besitzt, mit einigen testamentarisch bestimmten Ausnahmen, als Geschenk in Aussicht gestellt. Drei Kisten mit Handschriften sind bereits in Halle eingetroffen; die Auswahl der Bücher wird im Laufe des Oktober erfolgen. Frau Prof. Socin spricht der Vorstand auch hier den herzlichsten Dank aus. Infolge dieses bedeutenden Zuwachses werden die Räume der Bibliothek nach Verhandlungen mit der preussischen Regierung verlegt werden müssen. Auch ist es nicht mehr möglich, die Bibliothek, wie bisher, im Nebenfache zu verwalten, sondern es wird ein eigener Bibliothekar angestellt werden müssen. Ein dahin gehender Antrag liegt der Generalversammlung zur Beschlussfassung vor.

R. Pischel.

Antrag.

Die Generalversammlung wolle beschliessen:

1) Vom 1. April 1900 ab wird ein eigener Bibliothekar der D. M. G. mit einem Gehalt von 8—900 M. angestellt.

2) Die Anstellung des Bibliothekars und der Entwurf für dessen Amtsthätigkeit wird dem geschäftsführenden Vorstande überlassen.

3) Der Bibliothekar untersteht dem Mitgliede des geschäftsführenden Vorstandes in Halle, das nicht das Amt des Sekretärs bekleidet. Dasselbe ist verpflichtet, über die ordnungsmässige Verwaltung der Bibliothek zu wachen.

R. Pischel.

ad 1) In der Generalversammlung zu Bonn ist am 16. September 1893 (ZDMG. 47, p. XXVI) beschlossen worden, das Gehalt des Bibliothekars auf 600 M. festzusetzen. 300 M. zahlt die preussische Regierung als Gehalt für einen Bibliothekswart, dessen Stelle mit der des Bibliothekars fortan zu vereinigen ist. Über das Gehalt bis zur Höhe von 900 M. ist also eine Beschlussfassung nicht mehr nötig.

Beilage D, Redaktionsbericht, befindet sich auf S. XXX.

Beilage E.

Extrakt aus d. Rechnung über Einnahme u. Ausgabe bei d. Kasse d. D. M. G. auf d. Jahr 1898.

Einnahmen.

27239 M. 34 ₰ Kassenbestand vom Jahre 1897.

- 464 M. 65 ₰ auf rückständige Jahresbeiträge d. Mitglieder für d. Jahre 1894/1897.
- 5851 „ 51 „ Jahresbeiträge von Mitgliedern für das Jahr 1898.
- 240 „ — „ Beitrag auf Lebenszeit von einem Mitgliede.

6556 „ 16 „ ——— Beiträge in Summa.

- 31 M. 55 ₰ auf rückständ. Porti für direkte Zusendung d. „Zeitschrift“ p. Post von Mitgliedern auf d. Jahre 1895/1897.
- 244 „ — „ Porti für direkte Zusendung der „Zeitschrift“ p. Post von Mitgliedern auf das Jahr 1898.

275 „ 55 „ ——— eingegangene Porti in Summa.

171 „ 77 „ Vermögens-Zuwachs des Fleischer-Stipendii pro 1898, lt. statutenmässig darüber geführtem besondern Kassa-Buch und geprüftem Abschluss:

- 11174 M. 90 ₰ Bestand nach der Rechnung pro 1898.
- 11003 „ 13 „ „ „ „ „ „ 1897.
- 171 M. 77 ₰ Zuwachs des Fleischer-Stipendii pro 1898 w. o.

576 „ 05 „ Zinsen von hypothekarisch und zeitweise auf Rechnungsbuch bei der Allgem. Deutschen Credit-Anstalt zu Leipzig angelegten Geldern.

Ausgaben.

- 4889 M. 88 ₰ für Druck, Lithographie etc. der „Zeitschrift, Band 52“,
- 777 „ 68 „ für Druck u. Papier zu „Abhdlgen. f. d. K. d. M., Bd. XI, Nr. 1“.
- 32 „ — „ für Druck und Papier zu „Accidenzien“.

5699 M. 56 ₰ ——— Summa der Druckherstellungskosten.

900 „ — „ Unterstützung orientalischer Druckwerke.

1316 „ 69 „ Honorare für die „Zeitschrift, Band 52“ und frühere Bände, inkl. Korrektur derselben.

461 „ 25 „ Ankauf d., behufs Kapitalisierung weiter eingegangener Beiträge auf Lebenszeit, erworbenen Schuldverschreibung $3^0/_0$iger Königl. Sächs. Renten-Anleihe Lit. D, Nr. 8670 vom 1. Juli 1876 zu 500 M. à 92,25 ₰.

1745 „ — „ Honorare für Redaktion der „Zeitschrift, Band 52“, sowie für sonstige Geschäftsführung an die Beamten der Gesellschaft und den Rechnungsmonenten.

51 „ — „ Reisediäten an Vorstandsmitglieder zum Besuch der Generalversammlung in Jena am 24. Sept. 1898.

214 „ 30 „ für Anschaffungen zur Ergänzung der Bibliothek der Gesellschaft in Halle a/S.

449 „ 55 „ für Porti, Frachten etc., inkl. der in Halle gezahlten u. der durch die F. A. Brockhaus'sche Buchhandlung verlegten.

500 „ — „ Nominalwertbetrag von weiter, behufs Kapitalisierung der auf Lebenszeit gezahlten Beiträge, neu angekauften Schuldverschreibung 3%iger Königl. Sächs. Renten-Anleihe Lit. D, Nr. 8670, v. 1. Juli 1876.
1 „ 70 „ dem Conto „Cižek in Einsiedl“ interimistisch gutgeschriebener, pro 1898 zuviel eingegangener Betrag, lt. Conto-Buch, Pag. 18.
67 „ 10 „ zurückerstattete Auslagen.
3 „ 37 „ Lucrum durch Kursdifferenzen und auf eingegang. Wechsel und Checks.
2745 „ — „ Unterstützungen, als:
1500 M. — ₰ von der Königl. Preuss. Regierung,
345 „ — „ (200 fl. rh.) von der Königl. Württembergischen Regierung, u.
900 „ — „ von der Königl. Sächs. Regierung.
2745 M. — ₰ w. o.
1271 M. 63 ₰ durch die von der F. A. Brockhaus'schen Buchh., lt. Rechn. v. 15./20. Juni 1899, gedeckten Ausgaben.
2025 „ — „ Baarzahlung derselben, lt. Rechnung vom 15./20. Juni 1899.
3296 „ 63 „
41432 M. 67 ₰ Summa. Hiervon ab:
12172 „ 18 „ Summa der Ausgaben, verbleiben:
29260 M. 49 ₰ Bestand. (Davon: 13300 M. — ₰ in hypothek. angelegten Geldern,
11174 „ 90 „ in dem Vermögen des Fleischer-Stipendii und
4785 „ 59 „ baar)
29260 M. 49 ₰ w. o.

314 „ 77 „ für Buchbinder-Arbeiten (inkl. solcher für die Bibliothek d. Gesellschaft in Halle a/S.).
95 „ 84 „ Insgemein: (für Anzeigen, Wechselstempel u. Kursdifferenzen, für Schreib- und Bibliotheks-Materialien, für Verpackungs- und Transport-Kosten von Büchern und Beischlüssen, für Vorhaltung und Wäsche von Handtüchern in der Bibliothek und den Sitzungs-Lokalen, für Reinigung, Heizung und Aufwartung in denselben, sowie für sonstige kleine Anschaffungen im Laufe d. J.
1271 M. 63 ₰ Ausgaben d. Buchh. F. A. Brockhaus, lt. deren Rechn. v. 15./20. Juni 1899.
347 „ 41 „ ab: für Posten, welche in vorstehender Specifikation verteilt schon mit enthalten und in der Rechnung bezeichnet sind.
924 „ 22 „ demnach verbleibende Ausgaben der Buchh. F. A. Brockhaus, inkl. Provision derselben auf den von Publikationen der Gesellschaft im Laufe des Jahres erzielten Absatz etc., lt. Rechnung vom 15./20. Juni 1899.
12172 M. 18 ₰ Summa.

Königl. Universitäts-Kassen-Rendant, Rechnungs-Rath Boltze in Halle a. S., als Monent. F. A. Brockhaus in Leipzig, d. Z. Kassirer.

Beilage D.

Aus dem Redaktionsbericht.

Erschienen sind, gedruckt auf Kosten der D. M. G.:

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft: *Register zu Band XLI—L* (von Dr. Paul Schwarz). Leipzig, in Kommission bei F. A. Brockhaus. — Preis 4 M. 50 Pf. (für Mitglieder der D. M. G. 3 M.).

Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, herausgegeben von der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. XI. Band. Nr. 2. Grundriss einer Lautlehre der Bantusprachen. Nebst Anleitung zur Aufnahme von Bantusprachen. Anhang: Verzeichnis von Bantuwortstämmen. Von Carl Meinhof, Pastor in Zizow. Leipzig 1899, in Kommission bei F. A. Brockhaus. — Preis 8 M. (für Mitglieder der D. M. G. 6 M.). — XI. Baud. Nr. 3. Lieder der Libyschen Wüste. Die Quellen und die Texte. Nebst einem Exkurse über die bedeutenderen Beduinenstämme des westlichen Unterägypten. Von Martin Hartmann. Leipzig 1899. In Kommission bei F. A. Brockhaus. — Preis 8 M. (für Mitglieder der D. M. G. 6 M.).

E. Windisch.

Personalnachrichten.

Als ordentliche Mitglieder sind der D. M. G. beigetreten für 1900:

1297 Herr Dr. Paul Brönnle, London W., Fopstone Mansions, Earls Court.

1298 „ Dr. Emil Hubort, Assistent am Archiv des Ung. Nationalmuseums in Budapest.

1299 „ Dr. Nathaniel Schmidt, Professor, Cornell University Ithaca, New-York, U.-S.-A.

1300 „ Stud. orient. Přemysl Hajek in Berlin N. W., Marienstr. 7.

Durch den Tod verlor die Gesellschaft die ordentlichen Mitglieder:

Herrn Dr. J. P. Six in Amsterdam.

„ Dr. J. B. v. Weiss in Graz.

Ihren Austritt erklärten die Herren Dr. Auerbach in Halberstadt, Herr Dr. Carl Cappeller, Professor a. d. Univ. in Jena und Herr Dr. Erich Schmidt in Bromberg.

Verzeichnis der vom 1. November 1899 bis 25. Januar 1900 für die Bibliothek der D. M. G. eingegangenen Schriften u. s. w.

I. Fortsetzungen.

1. Zu Ae 30. Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse. 1899. Heft 3. Göttingen 1899.
2. Zu Ae 45. Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei Classe di scienze morali, storiche e filologiche. Serie quinta. Vol. VIII. Fasc. 7⁰—8⁰. Roma 1898.
3. Zu Ae 65. 4⁰. Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences de St.-Pétersbourg. V. Série. Tome VIII. No. 5. Tome IX. No. 1—5. Tome X. No. 1—4. St. Petersburg 1897. 1898. 1899.
4. Zu Ae 185. Sitzungsberichte der philosophisch-philologischen und der historischen Classe der k. b. Akademie der Wissenschaften zu München. 1899. Bd. II. Heft I. München 1899.
5. Zu Af 116. Muséon, Le, et la Revue des Religions. Études historiques, ethnologiques et religieuses. Tome XVIII et III. — No. 3. 4. Septembre. Décembre 1899. Louvain.
6. Zu Af 124. Proceedings of the American Philosophical Society held at Philadelphia for promoting useful knowledge. Vol. XXXVIII. No. 159. Philadelphia 1899.
7. Zu Ah 5. Analecta Bollandiana. Tomus XVIII. — Fasc. IV. Bruxelles 1899.
8. Zu Bb 608. Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië. Zesde Volgreeks. — Zevende Deel. (Deel LI der geheele Reeks.) Eerste Aflevering. 's Gravenhage 1900.
9. Zu Bb 750. Journal, The, of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland. October, 1899. London.
10. Zu Bb 765. Journal of the China Branch of the Royal Asiatic Society. New Series, Vol. XXX. Shanghai 1898.
11. Zu Bb 790. Journal Asiatique .... publié par la Société Asiatique. Neuvième Série. Tome XIV. No. 2. — Septembre—Octobre 1899. Paris.
12. Zu Bb 818. al-Mašriq. Al-Machriq. Revue catholique orientale bimensuelle. Sciences-Lettres-Arts. [II], 21. 22. 23. 24. [III], No. 1. Bairūt 1899. 1900.
13. Zu Bb 901. Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde, uitgegeven door het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. Deel XLI. Aflevering 5. 6. Batavia | 's Hage 1899.
14. Zu Bb 901 d. Notulen van de Algemeene en Bestuurs-Vergaderingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. Deel XXXVII. Aflevering 3. Batavia 1899.
15. Zu Bb 905. 4⁰. T'oung-pao. Archives pour servir à l'étude de l'histoire, des langues, de la géographie et de l'ethnographie de l'Asie orientale. Rédigées par Gustave *Schlegel* et Henri *Cordier*. Vol. X. No. 5. Leide 1899.

16. Zu Bb 930. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Dreiundfünfzigster Band. III. Heft. Register zu Band XLI—L. Leipzig 1899.

17. Zu Bb 945. Zeitschrift, Wiener, für die Kunde des Morgenlandes. XIII. Band. — 2. 3. Heft. Wien 1899.

18. Zu Bb 1150. Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, heraus gegeben von der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. XI. Band. No. 2 [*Meinhof*, Carl, Grundriss einer Lautlehre der Bantusprachen]. No. 3 [*Hartmann*, Martin, Lieder der libyschen Wüste]. Leipzig 1899.

19. Zu Bb 1200, a, 35. [al-Maqdisī] Aḥsanu-t taqāsīm fī ma'rifati-l-aqālīm known as al-Muqaddasī. Translated from the Arabic and edited by G. S. A. *Ranking* and R. F. *Azoo*. Vol. I. Fasc. II. Calcutta 1899. [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 952.]

20. Zu Bb 1200, s, 180. Gaṅgeśa Upādhyāya, Tattva-Cintāmaṇi. Edited by Paṇḍit *Kāmākhyā-Nāth Tarka-Vāgīśa*. Part IV. Vol. II. Fasc. IX. Calcutta 1899. [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 955.]

21. Zu Bb 1200, s, 470. 4°. Malik Muḥammad Jaisī, The Padumāwati. Edited, with a Commentary, Translation, and Critical Notes, by G. A. *Grierson* and *Sudhākara Dvivēdi*. Fasciculus III. Calcutta 1899. [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 951.]

22. Zu Bb 1200, s, 500. Merutuṅga Ācārya, The Prabandhacintāmaṇi or Wishingstone of Narratives. Translated from the original Sanskrit by C. H. *Tawney*. Fasciculus I. Calcutta 1899. [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 931.]

23. Zu Bb 1200, s, 800. Saṁhitá, The, of the Black Yajur Veda, with the Commentary of Mádhava Áchárya. Edited by Paṇḍit *Satya Vrata Sāmaśramí*. Fasciculus XLV. Calcutta 1899 [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 953].

24. Zu Bb 1200, t, 150. Sher-Phyin ..... Being a Tibetan Translation of the Çatasāhasrika Prajñā Pāramitā. Edited by *Pratāpacandra Ghoṣa*. Volume III. Fasciculus V. Calcutta 1899 [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 954].

25. Zu Bb 1242. Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft. 1899. 3. 4. Jahrgang. [*Niebuhr*, Carl, Einflüsse orientalischer Politik auf Griechenland im 6. und 5. Jahrhundert.] Berlin.

26. Zu Bb 1243. Orient, Der alte. Gemeinverständliche Darstellungen, herausgegeben von der Vorderasiatischen Gesellschaft. 1. Jahrgang. Heft 3. [*Jeremias*, Alfred, Hölle und Paradies bei den Babyloniern.] Leipzig 1900.

27. Zu Bb 1248. 4°. Pubblicazione scientifiche del R. Istituto Orientale in Napoli. Tomo III. Il "Fetha Nagast" o "Legislazione dei re" codice ecclesiastico e civile di Abissinia tradotto e annotato da Ignazio *Guidi*. Roma 1899.

28. Zu Bb 1250. 4°. Publications de l'École des Langues Orientales Vivantes. IVe Série. Vol. XVI. *Abū Zaid Aḥmad b. Sahl al-Balḫī*, Le Livre de la Création et de l'Histoire publié et traduit d'après le Manuscrit de Constantinople par Cl. *Huart*. Tome I. [Ohne Serien- und Bandbezeichnung]. *Bonet*, Jean, Dictionnaire Annamite-Français. Tome premier A—M. Paris 1899.

29. Zu Bb 1840. 2°. Survey, Linguistic, of India. Specimen Translations in the Languages of the North-Western Frontier collected and edited by G. A. *Grierson*. — Indo-Aryan Family. Eastern Group. Specimens of the Bengali Language. Compiled and edited by G. A. *Grierson*. Calcutta 1899.

30. Zu Ca 9. Sphinx. Revue critique embrassant le domaine entier de l'Égyptologie publié . . . par Karl *Piehl.* Vol. III. — Fasc. II. III. Upsala, Leipzig, London, Paris o. J.

31. Zu Ca 15. 4⁰. Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Alterthumskunde. Herausgegeben von *A. Erman* und *G. Steindorff.* Band XXXVII. Erstes Heft. Leipzig 1899.

32. Zu De 7112. 2⁰. [Ibn Sīnā]. Traités mystiques d'Aboû Alî al-Hosain b. Abdallâh b. Sinâ ou d'Avicenne. IVième Fascicule. Traité sur le destin. Texte Arabe accompagné de l'explication en français par A. F. *Mehren.* Leyde 1899.

33. Zu De 10385. Sîbawaihi's Buch über die Grammatik . . . . übersetzt und erklärt . . . von G. *Jahn.* 27. Lieferung des ganzen Werks. II. Band. Lief. 19. Berlin 1899.

34. Zu Eb 165. 4⁰. Catalogue of the Sanskrit Manuscripts in the Library of the India Office. Part VI. Saṃskṛit Literature: B. Poetical Literature. I. Epic Literature, II. Paurauik Literature. Edited by Julius *Eggeling.* London 1899.

35. Zu Eb 390. 4⁰. Hṛishíkeśa Śástrí and Śiva Chandra Gui, A Descriptive Catalogue of Sanskrit Manuscripts in the Library of the Calcutta Sanskrit College. No. 11. Calcutta 1899.

36. Zu Eb 635. *Peterson*, P., A Sixth Report of Operations in Search of Sanscrit Mss. in the Bombay Circle. April 1895—March 1898. Bombay 1899.

37. Zu Eb 3719. Vidyodayaḥ. The Sanskrit Critical Journal of the Oriental Nobility Institute Woking-England. Vol. XXVIII. 1899. No. 4—9.

38. Zu Eb 4435. 4⁰. Jātaka, The, or Stories of the Buddha's former Births. Translated from the Pāli by Various Hands under the editorship of E. B. *Cowell.* Vol. III. Translated by H. T. *Francis* and R. A. *Neil.* Cambridge 1897.

39. Zu Ec 60. 4⁰. Grundriss der iranischen Philologie. Band I, Abteil. 2, Lieferung 3. Strassburg 1897.

40. Zu Ed 1237. 4⁰. Ararat. 1899, 9. Wałaršapat 1899.

41. Zu Ed 1365. 4⁰. Handēs amsoreay. 1899, 11. 12. 1900, 1. Wienna.

42. Zu Eg 330. 4⁰. *Χρονικα, Βυζαντινα. Τομος εκτος. Τευχος α' καὶ β'.* Санктпетербургъ 1899.

43. Zu Fa 2288. 4⁰. *Radloff*, W., Versuch eines Wörterbuches der Türk-Dialecte. Lieferung 11. St.-Pétersbourg 1898.

44. Zu Fa 3840. 4⁰. Inschriften, Die alttürkischen, der Mongolei. Von W. *Radloff.* 2. Folge. St.-Pétersbourg 1899.

45. Zu Fa 4180. Proben der Volkslitteratur der türkischen Stämme, herausgegeben von W. *Radloff.* VIII. Theil. Mundarten der Osmanen, gesammelt und übersetzt von Ignaz *Kúnos.* St. Petersburg 1899.

46. Zu Fg 100. Transactions of the Asiatic Society of Japan. Vol. XXV. XXVI. XXVII. Part II. Yokohama 1897. 1898. 1899.

47. Zu Fi 80. Сборникъ матеріаловъ для описанія мѣстностей и племенъ Кавказа. Выпускъ II—V. VIII. Тифлисъ 1882—1886. 1889. (Von Herrn Oberbibliothekar Dr. Kreisberg.)

48. Zu Ic 2290. Proceedings of the Society of Biblical Archaeology. Vol. XXI. Part 7. [London] 1899.

49. Zu Mb 135. 4⁰. Monatsblatt der numismatischen Gesellschaft in Wien. Nr. 196. November. 197. December. 1899. Nr. 1. Jänner 1900 nebst Beilage: *Friedrich*, A., Chronologisches Verzeichnis der römischen Kaiser und Kaiserinnen der Caesaren und Tyrannen (71 v. Chr. bis 476 n. Chr.). Nebst kurzer Angabe der von ihnen vorhandenen Münzarten.

50. Zu Na 325. Revue archéologique. Troisième Série. — Tome XXXV. Septembre—Octobre 1899. Paris 1899.

51. Zu Nf 341. 2⁰. Progress Report, Annual, of the Archaeological Survey Circle, North-Western Provinces and Oudh. For the year ending 30th June 1899. [Naini Tal 1899.]

52. Zu Nf 452. 2⁰. Survey, Archaeological, of India. (New Imperial Series.) Volume XVIII, Part III. IV. The Moghul Architecture of Fathpur-Sikri. Allahabad 1897. 1898.

53. Zu Oa 25. Bulletin de la Société de Géographie. Septième Série. — Tome XX. 3ᵉ. 4ᵉ Trimestre 1899. Paris 1899.

54. Zu Oa 26. Comptes rendus des séances [de la] Société de Géographie. 1899. No. 7. Paris.

55. Zu Oa 42. Извѣстія Императорскаго Русскаго Географическаго Общества. Томъ XXXV. 1899. Выпускъ IV [und] Приложеніе. С.-Петербургъ 1899.

56. Zu Oa 151. Journal, The Geographical. 1899. Vol. XIV. No. 5. 6. 1899. Vol. XV. No. 1. 1900.

57. Zu Oa 255. Verhandlungen der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. Band XXVI. — 1899. — No. 7. 8. u. 9. 10. Berlin 1899.

58. Zu Oa 256. Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. Band XXXIV. — 1899 — No. 3. 4. Berlin 1899.

59. Zu Ob 2845. 4⁰. *Lith*, P. A. van der, Encyclopaedie van Nederlandsch-Indië. Afl. 20. 's Gravenhage-Leiden.

60. Zu P 150. 4⁰. Journal, The, of the College of Science, Imperial University of Tōkyō, Japan. Vol. XI., Part III. Tōkyō, Japan. 1899.

II. Andere Werke.

10982. *Sezāī*, Küčük šejler. Konstantinopel 1308. Fa 3016.

10983. *Kemal*, Heimat oder Silistria. Schauspiel . . . Aus dem Türkischen übersetzt und herausgegeben von Leopold *Pekotsch*. Wien 1887. (Von Herrn Dr. G. Jacob.) Fa 2844.

10984. *Deussen*, Paul, Allgemeine Geschichte der Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Religionen. 1. Band, 1. Abteilung: Allgemeine Einleitung und Philosophie des Veda bis auf die Upanishad's. Leipzig 1894. L 40.

10985. Maqlû, Die assyrische Beschwörungsserie, nach den Originalen im British Museum herausgegeben von Knut L. *Tallqvist*. Leipzig 1895. Db 529. 4⁰.

10986. *Ḫammurabi*, The Letters and Inscriptions of. The original Babylonian Texts, edited . . . with English Translations . . . by L. W. *King*. Vol. I. Introduction and the Babylonian Texts. London 1898. (Vom Verleger.) Db 442.

10987. Ecclesiasticus, The original Hebrew of a Portion of, together with the early Versions and an English Translation . . . edited by A. E. *Cowley* and Ad. *Neubauer*. With 2 Facsimiles. Oxford 1897. Ib 648. 4⁰.

10988. *Foy*, Karl, Der Purismus bei den Osmanen. Aus: Mitteilungen aus dem Seminar für orientalische Sprachen. 1898. Westasiatische Studien. Berlin 1898. (Von Herrn Prof. Fischer.) Fa 2302.

10989. *Velten*, Carl, Kikami, die Sprache der Wakami in Deutsch-Ostafrika. [Diss.] Berlin 1899. (Von Herrn Prof. Fischer.) Fd 360.

10990. *Jaḥjā b. ʿAbd al-Muṭī az-Zawāwī*, Kitâb al-fuṣûl. Kap. I—II. Af Erik *Sjögreen*. [Diss.] Leipzig 1899. De 5621.

10991. Lectionary, The Palestinian Syriac, of the Gospels re-edited from two Sinai Mss. . . . by Agnes Smith *Lewis* and Margaret Dunlop *Gibson* London 1899. Ib 1569. 4⁰.

10992. *Schwab*, Moïse, Vocabulaire de l'angélologie d'après les manuscrits hébreux de la Bibliothèque Nationale. Paris 1897. Ha 268. 4⁰.

10993. *Schlögl*, Nivardus, De re metrica veterum Hebraeorum disputatio. Vindobonae 1899. Dh 1343. 4⁰.

10994. Hosea, Profeten, Öfversättning och Uttläggning. Akademisk Afhandling . . . af J. *Johansson*. Upsala 1899. Ic 887.

10995. Ibn Saʿîds Geschichte der Iḫšîden und fusṭâṭensische Biographien nach dem Originaltext des Kitâb al-muġrib und anderen Quellen dargestellt, mit einem Auszug aus al-Kindî's Ta'riḫ Miçr von Knut L. *Tallqvist*. Helsingfors 1899. De 7025. 4⁰.

10996. *Baynes*, Herbert, The Idea of God and the Moral Sense in the Light of Language. London 1895. (Vom Verfasser.) Ha 12.

10997. *Margoliouth*, G., Descriptive List of Syriac and Karshuni Mss. in the British Museum acquired since 1873. London 1899. Da 132.

10998. *Burdach*, Konrad, Goethes West-östlicher Divan. [SA. aus dem Goethe-Jahrbuch.] 17. Band. Weimar 1896. (Vom Verfasser.) Ef 438.

10999. *Huart*, Cl., Grammaire élémentaire de la langue Persane. Paris 1899. (Vom Verfasser.) Ec 1488.

11000. *Niemi*, A. R., Kalevalan kokoonpano. I. Runokokous Väinämöisestä. Akatemiallinen väitöskirja kirjoittanut. Helsingissä 1898. Fa 530.

11001. *Rasmi Ahmad*, Devlet-i-alije ǧanybyndan Prusja kraly mešhur Büjük Frederik nezdine sefir ta'jyn kylynmyš olan . . . Giridi — — Efendiniñ asyrlarynda tehaddüs etmiš olan Rusja seferi ve-sayr vekajy-i-mühimmeje ve-Avropa devletleriniñ reviš polytykalaryny mütezammyn Ḫulāsat al-iʿtibār nam taryḫčesidir. Der-i-seadet 1286. Fa 2979.

11002. Fawāid al-mutaʿallim, kyraet öjrenmeje maḫsúsdur. Der-i-seadet 1311. Fa 2704.

11003. Ḥikāje čehar derviš. Farysydan terǧeme olunmúšdur. Müterǧimi . . . M. Seijid. Fa 2789.

11004. *Rifʿat*, M., Tuhaf hikjaje. Istambol 1311. Fa 2981.

11005. *Muḥammad Saifi*, Taḥkyra mukabele jaḥod Ǧinājet setr olunúrmu. Kostantynyjje 1308. Fa 2900.

11006. *Muḥammad Ḥilmi*, Iki aḥbāb čaušlar. Dram . . . Der-i-seadet 1301. Fa 2898.

11007. *Mainwaring*, G. B., Dictionary of the Lepcha-Language revised and completed by Albert *Grünwedel*. Berlin 1898. Ff 1861. 4⁰.

11008. Actes du onzième Congrès International des Orientalistes. Paris 1897. 1.—7. Section. 5 voll. Paris 1898. 1899. Bb 990.

11009. *Piehl*, Karl, Dictionnaire du Papyrus Harris. No. 1. Vienne 1882. Ca 170.

11010. *Χιντζι, Φ. Φ., Μελεκὸντ Ουλλαχην πεσαρετινε ταὶρ πιρ ιζαχατ. Ισταντολδα* o. J. Fa 2672.

11011. *Duval,* Rubens, La littérature syriaque. [Anciennes littératures chrétiennes II.] Paris 1899. Dc 1128.

11012. *Thalasso,* Adolphe, Molière en Turquie. Étude sur le théâtre de Karagueuz. Paris 1888. Fa 2840. 4°.

11013. [Yājñavalkya.] Yâjñavalkyasmriti or the Institutes of Yajnavalkya with the Commentary: Mitâksharâ of Vijnâneshvara. By the late *Bapu Shastri Moghe.* Third edition. Bombay 1892. Eb 3985.

11014. Каталогъ Русскихъ книгъ Библіотеки Императорскаго С.-Петербургскаго Университета. Томъ I. С.-Петербургъ 1897. (Von Herrn Dr. Kreisberg.) Ab 242. 4°.

11015. *Müller,* F. W. K., Beschreibung einer von G. Meissner zusammengestellten Batak-Sammlung. [Veröffentlichungen aus dem Königl. Museum für Völkerkunde. III. Band. 1./2. Heft.] Berlin 1893. Oc 2232. 2°.

11016. *Stein,* M. A., Notes on the Monetary System of Ancient Kaśmīr. Reprinted from the „Numismatic Chronicle". Third Series, Vol. XIX, Pages 125—174. London 1899. Mb 1016.

11017. *Schack-Schackenburg,* H., Aegyptologische Studien. 1. und 2. Heft. Leipzig 1893/94. Ca 420. 4°.

11018. VI. Jahresbericht der israelitisch-theologischen Lehranstalt in Wien für das Schuljahr 1898/99. Voran geht: *Büchler,* Adolf, Die Tobiaden und die Oniaden im II. Makkabäerbuche und in der verwandten jüdisch-hellenistischen Litteratur. Wien 1899. Ah 12.

11019. Urkunden, Aegyptische, aus den Koeniglichen Museen zu Berlin, herausgegeben von der Generalverwaltung. Koptische und arabische Urkunden. 1. Band. 1. Heft. Berlin 1895. — Arabische Urkunden. 1. Band. 1. Heft. Berlin 1896. Ah 100. 2°.

11020. Catalogus libr. Bibl. Univers. Petropol. I. VI X. o. O. u. J. (Von Herrn Dr. Kreisberg.) Ab 152. 4°.

11021. *Foucher,* M. A., Catalogue des peintures Népâlaises et Tibétaines de la Collection B.-H. Hodgson à la Bibliothèque de l'Institut de France. Extrait des Mémoires présentés par divers savants à l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres Ire Série, Tome XI, 1re Partie. Paris 1897. Qb 620. 4°.

11022. *Hartmann,* A., Repertorium op de Literatuur betreffende de Nederlandsche Koloniën, voor zoover zij verspreid is in Tijdschriften en Mengelwerken. I. Oost-Indië. 1866—1893. Met een alphabetisch Zaak- en Plaats-Register. 's Gravenhage 1895. Oa 322.

11023. *Valentin,* Oscar, Shaḍḍarçaneshu. En Religionsstudie. I. Prolegomena till den indiskt ortodoxa Filosofien. Stockholm [1899]. L 580.

11024. *Lévi,* Sylvain, La doctrine du sacrifice dans les Brâhmaṇas. Paris 1898. [Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Sciences religieuses. Onzième volume.] Hb 2270.

11025. Каталогъ книгъ, отпечатанныхъ въ Типографіи Императорскаго Казанскаго Университета съ 1896 по 1899 годъ. [Казань 1899.] (Von Herrn Dr. Kreisberg.) Bb 35.

11026. *Alberts,* Otto, Osteoplastik den mongolischen Chirurgen schon vor 500 Jahren bekannt? [SA. aus dem Archiv für klin. Chirurgie, 60. Bd. Heft 4.] (Vom Verfasser.) o. O. u. J. P 20.

11027. Kalīla wa-Dimna . . . naqqaḥahu . . . *Ḫalīl al-Jāziǧi.* Bairūt 1899. De 7794.

11028. *Kunja Vihāri Nyāyabhūṣaṇa*, Catalogue of Printed Books and Manuscripts in Sanskrit belonging to the Oriental Library of the Asiatic Society of Bengal. Compiled by Paṇḍit Kunja Vihāri Nyāyabhūṣaṇa under the supervision of Mahāmahopādhyāya Haraprasād Śhāstrī. Fasciculus I. Calcutta 1899. Eb 465. 4°.

11029. Списокъ книгъ, пріобрѣтенныхъ Библіотекою Императорскаго С.-Петербургскаго Университета въ 1899 году. No. 1. Съ 1 Январѣ по 30 Іюнѣ. С.-Петербургъ 1899. (Von Herrn Dr. Kreisberg.) Ab 360.

11030. Изданія Факултета восточныхъ языковъ Императорскаго С.-Петербургскаго Университета. No. 1. 2. С.-Петербургъ 1899. (Dgl.) Bb 1225. 4°.

11031. *Führer*, A., Monograph on Buddha Sakyamuni's Birth-Place in the Nepalese Tarai. Archaeological Survey of Northern India, Vol. VI. Allahabad 1897. Ob 2075. 4°.

11032. *Barthauer*, Wilhelm, Optimismus und Pessimismus im Buche Koheleth. [Diss.] Halle a. S. 1900. (Von Herrn Dr. G. Jacob.) Ic 1683.

11033. [Socin.] *Kautzsch*, E., A. Socin †. [SA. aus der Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins. XXII.] (Vom Verf.) Nk 830.

11034. XIIme Congrès International des Orientalistes. Bulletins. N. 1—23 Bb 991.

11035. *Dillmann*, August, Grammatik der äthiopischen Sprache. Zweite verbesserte und vermehrte Auflage von Carl *Bezold*. Leipzig 1899. Dg 150².

11036. *Brody*, Heinrich, Studien zu den Dichtungen Jehuda ha-Levi's. I. Über die Metra der Versgedichte. Berlin 1895. Dh 5214.

11037. *Klueger*, Hermann, Ueber Genesis und Composition der Halacha-Sammlung Edujot. Breslau 1895. (Vom Verleger.) Dh 1920.

11038. [Causa causarum.] Das Buch von der Erkenntniss der Wahrheit oder die Ursache aller Ursachen. Aus dem syrischen Grundtext ins Deutsche übersetzt von Karl *Kayser*. Strassburg 1893. Dc 1816.

11039. *Bauer*, Leonhard, Lehrbuch zur praktischen Erlernung der arabischen Sprache. Nebst: Schlüssel Jerusalem 1897. 1896. De 272.

11040. Magic and Sorcery, Babylonian, being "The Prayers of the Lifting of the Hand" . . . by Leonard W. *King*. London 1896. Db 528.

11041. *Zachariah of Mitylene*, The Syriac Chronicle translated into English by F. I. *Hamilton* and E. W. *Brooks*. London 1899. De 2715.

11042. *Mahler*, Ede, Az egyiptomi nyelv alapelemei. Budapest 1899. Ca 130.

11043. *Klugmann*, N., Vergleichende Studien zur Stellung der Frau im Altertum. 1. Band: Die Frau im Talmud. Wien 1898. Oc 177.

11044. Encyclopaedia Biblica. A Dictionary of the Bible edited by T. K. *Cheyne* and I. Sutherland *Black*. Part I (A—D). London 1899. Ia 173. 4°.

11045. *Lindberg*, O. E., Vergleichende Grammatik der semitischen Sprachen. 1. Lautlehre. A. Konsonantismus. [Göteborgs Högskolas Årsskrift 1897. VI.] Göteburg 1897. Da 126.

11046. Inscriptions Mandaïtes des coupes de Khouabir. Texte traduction et commentaire philologique avec quatre appendices et un glossaire par H. *Pognon*. 1. Partie. Paris 1898. Dc 1040.

11047. *Krengel*, Johann, Das Hausgerät in der Mišnah. 1. Teil. Frankfurt a. M. Dh 1934.

11048. *Grunwald*, M., Die Eigennamen des Alten Testaments in ihrer Bedeutung für die Kenntnis des hebräischen Volksglaubens. Breslau 1895. Hb 1274.

11049. [Bar 'Ebhrāyā.] Die Scholien des Gregorius Abulfaragius Bar Hebraeus zum Buche Ezechiel nach vier Handschriften des Horreum mysteriorum mit Einleitung und Anmerkungen herausgegeben von Raphael *Gugenheimer*. Berlin 1894. Dc 1762.

11050. *Feilchenfeld*, Wolf, Die jüdischen Gegner der Heimkehr und des Tempelbaus unter Cyrus. Eine exegetische Studie über Jesaias, Kap. 65 u. 66. Frankfurt a. M. [1890]. Ic 708.

11051. Massorah, Die, der östlichen und westlichen Syrer in ihren Angaben zum Propheten Jesaia . . . herausgegeben und bearbeitet von Gustav *Dietrich*. London 1899. Ib 1466.

11052. *Caland*, W., Die altindischen Todten- und Bestattungsgebräuche mit Benützung handschriftlicher Quellen dargestellt. Amsterdam 1896. [= Verhandelingen der Koninklijke Akademie der Wetenschappen te Amsterdam. Afdeeling Letterkunde. Deel I. No. 6.] Hb 2217. 4⁰.

11053. *Finot*, Louis, Les lapidaires indiens. Paris 1896. [= Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Sciences philologiques et historiques. Cent-onzième fascicule.] Eb 4185.

11054. [Rost.] *Weise*, O., Der Orientalist Dr. Reinhold Rost, sein Leben und sein Streben. Leipzig 1897. Nk 726.

11055. Bessarione. Pubblicazione periodica di studi orientali. nn. 37—38. 39—40. Roma 1899. Bb 606.

11056. *Norden*, Walter, der vierte Kreuzzug im Rahmen der Beziehungen des Abendlandes zu Byzanz. Berlin 1898. Nh 830.

11057. *Sarre*, Fr., Transkaukasien [—] Persien — Mesopotamien — Transkaspien. — Land und Leute — 85 photographische Aufnahmen und Uebersichtskarte einer in den Jahren 1897/1898 unternommenen Reise. Berlin 1899. Ob 1894.

11058. *Oppenheim*, Max Freiherr von, Vom Mittelmeer zum Persischen Golf durch den Ḥaurān, die syrische Wüste und Mesopotamien. Erster Band. Berlin 1899. Ob 1450.

11059. Galterii Cancellarii Bella Antiochena. Mit Erläuterungen und einem Anhange herausgegeben von Heinrich *Hagenmeyer*. Innsbruck 1896. Eg 1062.

11060. [*Μαρτύριον.*] Греческій текстъ житія сорока двухъ аморійскихъ мучениковъ . . . издалъ А. *Васильевъ*. С.-Петербургъ 1898. [= Mémoires de l'Académie Impériale des Sciences de St.-Pétersbourg. VIIIe Série. Classe historico-philologique. Volume III. No. 3.] Eg 587. 4⁰.

11061. *Castries*, Le Comte Henry de, L'Islam. Impressions et études. Paris 1896. Hb 688.

11062. *Templer*, Bernhard, Die Unsterblichkeitslehre (Psychologie, Messianologie und Eschatologie) bei den jüdischen Philosophen des Mittelalters. Leipzig und Wien 1895. Hb 1540.

Verzeichnis der Mitglieder der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft im Jahr 1899.

I.

Ehrenmitglieder[1]).

Herr Dr. Theodor Aufrecht, Professor a. d. Universität Bonn, Baumschuler Allée 33 (67).
- Dr. R. G. Bhandarkar, Prof. am Deccan College, in Puna in Indien (63).
- Dr. O. von Böhtlingk Exc., kaiserl. russ. Geheimer Rath, der kaiserl. Akademie der Wissenschaften zu St. Petersburg Ehrenmitglied mit Sitz und Stimme, in Leipzig-R., Hospitalstr. 25, II (35).
- Dr. Edw. Byles Cowell, Prof des Sanskrit an der Universität zu Cambridge, Engl., 10 Scrope Terrace (60).
- Dr. V. Fausböll, Prof. an der Universität zu Kopenhagen (61).
- Dr. M. J. de Goeje, Interpres legati Warneriani u. Prof. an d. Universität in Leiden, Vliet 15 (43).
- Dr. Ignazio Guidi, Professor in Rom, via Botteghe oscure 24 (58).
- Dr. H. Kern, Professor an der Universität in Leiden (57).
- Dr. Ludolf Krehl, Geh. Hofrath, Prof. an der Univ. in Leipzig, An der I. Bürgerschule 4 (65).

Sir Alfred C. Lyall, K. C. B. etc. Member of Council, in London SW India Office (53).

Herr Dr. F. Max Müller, Right Honourable, Professor an der Univ. in Oxford, Norham Gardens 7 (27).
- Dr. Theod. Nöldeke, Prof. an der Univers. in Strassburg i/Els., Kalbsgasse 16 (64).
- Dr. Julius Oppert, Membre de l'Institut, Prof. am Collège de France, à Paris, rue de Sfax 2 (55).
- Dr. Wilhelm Radloff Excellenz, Wirkl. Staatsrath, Mitglied der k. Akad. der Wissenschaften in St. Petersburg (59).
- Dr. S L. Reinisch, Prof. a. d. Univ. in Wien VIII, Feldgasse 3 (66).
- Dr. Em. Senart, Membre de l'Institut à Paris, rue François Ier 18 (56).
- Dr. F. von Spiegel, Geh. Rath u. Prof. in München, Königinstr. 49, I (51).
- Dr. Whitley Stokes, früher Law-member of the Council of the Governor General of India, jetzt in London SW, Grenville Place 15 (24).
- Dr. Wilh. Thomsen, Prof. an der Universität in Kopenhagen, V, Gamle Kongevei 150 (62).
- Graf Melchior de Vogüé, Membre de l'Institut à Paris, 2 rue Fabert (28).
- Dr. Albrecht Weber, Prof. an der Univ. in Berlin SW, Ritterstr. 56 (54).
- Dr. H. F. Wüstenfeld, Geheimer Regierungsrath und Professor in Hannover, Brühlstr. 5 (49) (†).

II.

Correspondierende Mitglieder.

Herr Lieutenant-Colonel Sir R. Lambert Playfair, 18, Queens Gardens in St. Andrews, Grafsch. Fife (Scotland) (41).
- Dr. Edward E. Salisbury, Prof. in New Haven, Conn., U. S. A. (32).

1) Die in Parenthese beigesetzte Zahl ist die fortlaufende Nummer und bezieht sich auf die Reihenfolge, in der die betreffenden Herren zu Ehren-, resp. correspondierenden Mitgliedern proclamiert worden sind.

III.

Ordentliche Mitglieder[1]).

Herr Dr. W. Ahlwardt, Geh. Regierungsrath, Prof. d. morgenl. Spr. in Greifswald, Brüggstr. 28 (578).
- Dr. Herman Almkvist, Prof. der semit. Sprachen an der Universität in Upsala (1034).
- Dr. C. F. Andreas in Schmargendorf bei Berlin, Heiligendammstrasse 7 (1124).
- Dr. Theodor Arndt, Prediger an St. Petri in Berlin C, Friedrichsgracht 53 (1078).
- Dr. Carl von Arnhard in Konstanz in Baden (990).
- Dr. Siegmund Auerbach, Rabbiner in Halberstadt (597).
- Dr. Wilhelm Bacher, Prof. an der Landes-Rabbinerschule in Budapest VII, Elisabethring 26 (804).
- Joh. Baensch-Drugulin, Buchhändler und Buchdruckereibesitzer in Leipzig, Königstr. 10 (1291).
- Lic. Dr. B. Baentsch, Professor an der Universität in Jena, Lichtenhainerstr. 3 (1281).
- Dr. Friedrich Baethgen, Consistorialrath, Professor an der Universität zu Berlin in Bensheim, Auerbacherstr. 69 (961).
- Willy Bang, Professor an der Univ. in Löwen (1145).
- Dr. Otto Bardenhewer, Prof. d. neutest. Exegese a. d. Univ. in München, Sigmundstr. 1 (809).
- Dr. Jacob Barth, Prof. a. d. Univ. in Berlin N, Weissenburgerstr. 6 (835).
- Wilh. Barthold, Professor an der Universität in St. Petersburg, Wassili Ostrow, 10te Linie 15¹, Quart. 30 (1232).
- Dr. Christian Bartholomae, Professor an der Universität in Giessen, Asterweg 34 (955).
- René Basset, Directeur de l'École supérieure des Lettres d'Alger, Correspondent de l'Institut, in L'Agha (Alger-Mustapha), Rue Michelet 77 (997).
- Dr. A. Bastian, Geh. Regierungsrath, Director des Museums für Völkerkunde und Professor an der Universität in Berlin SW., Königgrätzerstr. 120 (560).
- Dr. Wolf Graf von Baudissin, Prof. an d. Univ. in Marburg i/H., Universitätsstr. 13 (704).
- Dr. A. Baumgartner, Professor a. d. Univers. in Basel, am Schänzlein bei St. Jakob (1063).
- Dr. Ant. J. Baumgartner, Prof. à l'École de Théologie in Genf, Saint Jean-la-Tour (1096).
- Dr. Anton Baumstark, Privatdocent a. d. Univ. in Heidelberg Anlage 38 (1171) z. Z. in Rom.
- Dr. phil. C. H. Becker in Gelnhausen, Villa am goldnen Fuss (1261).
- Lic. Dr. phil. Georg Beer, Privatdocent a. d. Universität in Halle a. S., Karlstr. 18 (1263).
- Dr. G. Behrmann, Senior und Hauptpastor in Hamburg, Kraienkamp 3 (793).
- Dr. Waldemar Belck in Frankfurt a. M., Wöhlerstr. 18 (1242).

---

1) Die in Parenthese beigesetzte Zahl ist die fortlaufende Nummer und bezieht sich auf die nach der Zeit des Eintritts in die Gesellschaft geordnete Liste Bd. II, S. 505 ff., welche bei der Anmeldung der neu eintretenden Mitglieder in den Nachrichten fortgeführt wird.

Herr Lic. Dr. Immanuel G. A. Benzinger, Privatdoc. a. d. Univers. zu Berlin, in Friedenau bei Berlin, Beckerstr. 11 (1117).
- Dr. Max van Berchem, Privatdocent an der Universität in Genf, auf Château de Crans, près Celigny, Canton de Vaud, Schweiz (1055).
- Dr. Kurt Berghold, Dresden A., Burkhardtstr. 12 (1292).
- Aug. Bernus, Professor in Lausanne (785).
- A. A. Bevan, M. A., Professor in Cambridge, England (1172).
- Dr. Carl Bezold, Prof. a. d. Univ. in Heidelberg, Brückenstr. 45 (940).
- Dr. A. Bezzenberger, Professor an der Universität in Königsberg i/Pr., Besselstr. 2 (801).
- Dr. Gust. Bickell, Prof. a. d. Univ. in Wien VIII, Alserstr. 25, 2. Stiege, I. Stock (573).
- Christoph Reichsfrhr. v. Biedermann, Räcknitz b. Dresden (1269).
- Dr. Th. Bloch, Indian Museum, in Calcutta (1194).
- Dr. Maurice Bloomfield, Prof. a. d. Johns Hopkins University in Baltimore, Md., U. S. A. (999).
- Dr. Louis Blumenthal, Rabbiner in Danzig, Heil. Geistgasse 94 I (1142).
- Dr. Alfr. Boissier in Le Rivage près Chambésy (Suisse) (1222).
- A. Bourguin, jetziger Aufenthalt unbekannt (1008).
- Dr. Edw. Brandes in Kopenhagen, Kronprinsessegade, 50 (764).
- Dr. Oscar Braun, Professor in Würzburg, Sanderring 6, III (1176).
- James Henry Breasted, Prof. in Chicago, 515-62nd Street, Englewood (1198).
- Rev. C. A. Briggs, Prof. am Union Theol. Seminary in New York (725).
- Dr. Karl Brockelmann, Privatdocent an der Universität in Breslau, Gneisenaustr. 25 (1195).
- Ernest Walter Brooks in London WC., 28 Great Ormondstr. (1253).
- Dr. Karl Brugmann, Prof. a. d. Universität in Leipzig, Auenstr. 4 (1258).
- Dr. Rud. E. Brünnow, Prof. in Vevey, Canton de Vaud, Chalet Beauval (Schweiz) (1009).
- Dr. th. Karl Budde, Professor an der Universität in Strassburg i/Els., Spachallée 3 (917).
- E. A. Wallis Budge, Litt. D. F. S. A., Assistent Deputy Keeper of Egyptian and Oriental Antiquities, Brit. Mus., in London WC (1033).
- Dr. Frants Buhl, Prof. a. d. Univ. in Kopenhagen, Oesterbrogade 28 E (920).
- Dr. Moses Buttenwieser, Prof., Hebrew Union College in Cincinnati O. U. S. A. (1274).

Don Leone Caetani, Principe di Teano, in Rom, Palazzo Caetani (1148).

Herr Dr. W. Caland in Breda i/Holland, Seeligsingel 5 (1239).
- Freiherr Guido von Call, k. u. k. österreich-ungar. Gesandter in Sofia (Bulgarien) (822).
- Dr. Carl Cappeller, Prof. a. d. Univ. in Jena, Forstweg 1 (1075).
- Rev. L. A. Casartelli, M. A., St. Bede's College, in Manchester, Alexandra Park (910).
- Alfred Caspari, Königl. Gymnasial-Professor a. D. in Erlangen, Östliche Stadtmauerstr. 14 (979).
- Abbé Dr. J. B. Chabot in Paris, rue Claude Bernard 47 (1270).
- Dr. D. A. Chwolson, w. Staatsrath, Exc., Prof. d. hebr. Spr. u. Litteratur an der Univ. in St. Petersburg (292).
- M. Josef Cížek, Pfarrer in Einsiedl b. Marienbad (1211).
- Dr. Ph. Colinet, Professor des Sanskrit und der vergl. Grammatik an der Universität in Löwen (1169).
- Dr. Hermann Collitz, Professor am Bryn Mawr College in Bryn Mawr Pa. bei Philadelphia, Pennsylvania, U. S. A. (1067).
- Dr. August Conrady, Professor an der Universität in Leipzig, Grassistrasse 27, II (1141).
- Dr. Carl Heinr. Cornill, Professor an der Universität in Breslau, Kronprinzenstrasse 61 (885).

Herr Dr. Sam. Ives Curtiss, Prof. am theol. Seminar in Chicago, Illinois, U. S. A., Warren Avenue 45 (923).
- P. Jos. Dahlmann, S. I. in Exaeten bei Roermond, Limburg, Holland (1203).
- T. Witton Davies, Prof. of Old Testament Literature, Baptist College and Lecturer in Semitic languages, University College in Bangor (North-Wales) (1138).
- Dr. Alexander Dedekind, k. u. k. Custos-Adjunct an der Sammlung ägyptischer Alterthümer des österr. Kaiserhauses in Wien XVIII, Staudgasse 41 (1188).
- Dr. Berthold Delbrück, Prof. an d. Univ. in Jena, Fürstengraben 14 (758).
- Dr. Friedrich Delitzsch, Prof. a. d. Univ. zu Berlin, in Charlottenburg, Knesebeckstr. 30 (948).
- Dr. Hartwig Derenbourg, Prof. an der École spéciale des Langues orientales vivantes u. am Collège de France in Paris, Avenue Henri Martin 30 (666).
- Dr. Paul Deussen, Professor a. d. Univers. in Kiel, Beseler Allée 39 (1132).
- Dr. F. H. Dieterici, Geh. Regierungsrath, Prof. an der Universität zu Berlin in Charlottenburg, Hardenbergstr. 7 (22).
- Dr. Otto Donner, Prof. d. Sanskrit u. d. vergl. Sprachforschung an d. Univ. in Helsingfors, Norra Kogen 12 (654).
- Rev. Sam. R. Driver, D. D., Canon of Christ Church in Oxford (858).
- R. C. Dutt, C. I. E., J. C. S., Aufenthalt z. Z. unbekannt (1213).
- Dr. Rubens Duval, Prof. am Collège de France in Paris, Rue de Sontay 11 (1267).
- Dr. Rudolf Dvořák, Professor a. d. böhmischen Universität in Prag III, 44 Kleinseite, Brückengasse 26 (1115).
- Dr. Karl Dyroff, K. Kustos bei der ägyptol. Sammlung des Staates, Privatdocent a. d. Universität in München, Schraudolphstr. 14 III (1130).
- Dr. J. Eggeling, Prof. des Sanskrit an der Univ. in Edinburgh, 15 Hatton Place (763).
- Dr. J. Ehni, Pastor emer. in Genf, Chemin de Malagnou 7 bis (947).
- Dr. Karl Ehrenburg, Privatdocent der Geographie in Würzburg, Paradeplatz 4 II (1016).
- Dr. Adolf Erman, Professor an der Univ. in Berlin, Südende, Bahnstrasse 21 (902).
- Dr. Carl Hermann Ethé, Prof. am University College in Aberystwith, Wales, Marine Terrace 575 (641).
- Waldemar Ettel, Pfarrer in Falkenrehde, Reg.-Bez. Potsdam (1015).
- Dr. Julius Euting, Prof. an der Univ. und Bibliothekar d. Universitäts- u. Landes-Bibliothek in Strassburg i/Els., Schloss (614).
- Edmond Fagnan, Professeur à l'École supérieure des Lettres d'Alger, à Alger (963).
- Dr. Winand Fell, Prof. an der Akademie in Münster i. W., Sternstr. 2 a (703).
- Dr. Rich. Fick in Neuendorf b. Potsdam (1266).
- Dr. Louis Finot, Directeur de la Mission archéologique d'Indo-Chine in Saigon (Cochinchine) (1256).
- Dr. August Fischer, Professor an der Universität zu Leipzig, Mozartstrasse 1 II (1094).
- Dr. Johannes Flemming, Kustos an der Universitäts-Bibliothek in Bonn, Arndtstr. 35 (1192).
- Dr. Karl Florenz, Prof. an der Univ. in Tōkyō, Japan, Koishikawa-Ku, Kobina Suido Mach 87 (1183).
- Dr. Willy Foy, Assistent am Königl. ethnogr. Museum in Dresden, Fürstenstr. 89 part. (1228).
- Dr. Siegmund Fraenkel, Professor an der Univ. in Breslau, Freiburgerstrasse 13 I (1144).
- Dr. R. Otto Franke, Professor an der Univ. in Königsberg i/Pr., Schönstrasse 2 III (1080).

Herr Jakob Frey, Kaufmann, z. Z. Assistent a. d. Getreidepreis-Warte b. d. Universität in Freiburg in der Schweiz (1095).
- Dr. Ludwig Fritze, Professor und Seminar-Oberlehrer in Köpenick bei Berlin (1041).
- Dr. Alois Ant. Führer, Prof. of Sanscrit, zur Zeit in Dresden (973).
- Dr. Julius Fürst, Rabbiner in Mannheim (956) (†).
- Garabed Effendi Caracache, Conseiller à la Cour des Comptes in Constantinople, Pera, Rue Alléou 20 (1290).
- Dr. Richard Garbe, Professor an der Universität in Tübingen, Biesinger Strasse 14 (904).
- Dr. Lucien Gautier, Professor in Genf, 88 Route de Chêne (872).
- Dr. Wilhelm Geiger, Prof. a. d. Univ. in Erlangen, Löwenichstr. 24 (930).
- Cand. theol. J. P. P. Geisler, Couvent de St. Etienne in Jerusalem z. Z. unbekannten Aufenthalts (1255).
- Dr. H. D. van Gelder in Leiden, Plantsoen 31 (1108).
- Dr. Karl Geldner, Professor an der Universität in Berlin NW, Bandelstrasse 46 (1090).
- Dr. H. Gelzer, Geheimer Hofrath, Professor an der Universität in Jena, Kahlaische Strasse 4 (958).
- Dr. Rudolf Geyer, Scriptor a. d. k. k. Hofbibliothek in Wien VI, Blümelgasse 1 (1035).
- N. Geyser, Pfarrer in Elberfeld (1089).
- Dr. Hermann Gies, Dragoman bei der kais. deutschen Botschaft in Constantinopel, Pera (760).
- D. Dr. F. Giesebrecht, Professor in Königsberg i. Pr., Ziegelstr. 11 III (877).
- Dr. Eduard Glaser, Arabienreisender, in München, v. d. Tannstr. 25 (1162).
- Dr. Ignaz Goldziher, Professor an d. Univ. und Secretär der israelit. Gemeinde in Budapest VII, Holló-utcza 4 (758).
- Dr. Richard J. H. Gottheil, Professor an der Columbia University in New York, Nr. 169 West, 93rd Street (1050).
- S. Buchanan Gray, M. A., Mansfield College in Oxford (1276).
- Stud. phil. Louis H. Gray, Columbia University, in New York City (1278).
- Dr. George A. Grierson, B. C. S., care of Grindlay & Co., 54 Parliament Str., London, S. W. (1068).
- Dr. Julius Grill, Professor a. d. Univ. in Tübingen, Olgastr. 7 (780).
- Dr. H. Grimme, Prof. an der Universität in Freiburg i. d. Schweiz (1184).
- Dr. Wilh. Grube, Prof. a. d. Univ. und Directorialassistent am Kgl. Museum für Völkerkunde zu Berlin, in Halensee bei Berlin S. W., Georg Wilhelmstr. 17 (991).
- Frhr. Werner von Grünau in Karlsruhe, Gartenstr. 19 II (1244).
- Dr. Max Th. Grünert, Professor an der deutschen Univ. in Prag II, Tonnengasse 1 a (873).
- Dr. Albert Grünwedel, Prof., Directorialassistent am Kgl. Museum für Völkerkunde zu Berlin in Gross-Lichterfelde b. Berlin, Verlängerte Wilhelmstr. 2 a I (1059).
- Lic. Dr. Herm. Guthe, Prof. a. d. Univ. in Leipzig, Körnerplatz 7 II (919).
- Johannes Haardt, Pastor in Wesel (1071).
- Dr. med. et philos Julius Caesar Haentzsche in Dresden, Amalienstr. 9 (595).
- P. Anton Haitzmann S.J., Prof. am kathol. Seminar in Sarajewo, Bosnien (1236).
- Dr. J. Halévy, Maître de Conférences à l'École pratique des Hautes Études à Paris, Rue Aumaire 26 (845).
- Dr. Ludwig Hallier, Pfarrer in Diedenhofen (1093).
- Dr. F. J. van den Ham, Prof. an d. Univ. in Groningen (941).
- Dr. Edmund Hardy, Prof. in Würzburg, Sanderringstr. 20 III (1240).
- Dr. A. Harkavy, kais. russ. Staatsrath und Prof. der Geschichte des Orients an der Univ. in St. Petersburg, Puschkarskaja 47 (676).

Herr Dr. C. de Harlez, Prof. d. orient. Spr. an der Univ. in Löwen, Rue des Récollets 25 (881) (†).
- Professor Dr. Martin Hartmann, Lehrer d. Arabischen am Seminar für orient. Sprachen zu Berlin in Charlottenburg, Schillerstr. 7 (802).
- Dr. phil. R. Hassenstein in Tübingen, Fleischerstr. 50 (1251).
- Dr. J. Hausheer, z. Z. in Zürich V, Bergstr. 187 (1125).
- Dr. Justus Heer in Basel, Austr. 79 (1218).
- P. Dr. Joh. Heller, Professor in Innsbruck, Universitätsstr. 8 (965).
- Oscar Herrigel, Pfarramtscandid. in Heidelberg, Philosophenweg 6 (1268).
- Dr. G. F. Hertzberg, Prof. an d. Univ. in Halle a/S., Louisenstr. 4 (359).
- Dr. David Herzog, Rabbiner in Ung. Ostra in Mähren (1287).
- A. Heusler, V. D. M. in Berlin SW, Johanniterstr. 3 II (1156).
- Dr. H. Hilgenfeld, Privatdocent an der Universität in Jena, Fürstengraben 7 (1280).
- Dr. A. Hillebrandt, Prof. a. d. Univ. in Breslau, Monhauptstr. 14 (950).
- Dr. H. V. Hilprecht, Professor a. d. Universität von Pennsylvania in Philadelphia (1199).
- K. Himly, kais. Dolmetscher a. D. in Wiesbaden, Stiftstr. 5 (567).
- Dr. Val. Hintner, Professor am akad. Gymnasium in Wien (806).
- Dr. Hartwig Hirschfeld, Docent d. semit. Sprachen am Jew's College in London W., Maida Hill 105, Warwick Road (995).
- Dr. Herm. Hirt, Prof. a. d. Univers. zu Leipzig in Gohlis, Äussere Hallesche Strasse 22 (1293).
- Dr. Friedr. Hirth, Professor in München, Leopoldstr. 59 (1252).
- Dr. G. Hoberg, Professor an der Universität in Freiburg i. Br., Dreisamstrasse 25 (1113).
- Dr. A. F. Rudolf Hoernle, Oxford (England), 40 St. Giles.
- Dr. Adolf Holtzmann, Prof. am Gymn. u. an d. Univ. in Freiburg i. B., Moltkestr. 42 (934).
- Dr. H. Holzinger, Stadtpfarrer in Ulm (Württemberg) (1265).
- Dr. Fritz Hommel, Professor an d. Univers. in München, Schwabinger Landstr. 50 (841).
- Dr. Edw. W. Hopkins, Professor am Yale College in New Haven, Conn., U. S. A., 235 Bishop Str. (992).
- Dr. Paul Horn, Professor an der Univ. in Strassburg i/Els., Neudorf bei Strassburg, bei St. Urban 22a (1066).
- Dr. phil. Josef Horovitz, in Frankfurt a/M., Börsenplatz 16 (1230).
- Dr. M. Th. Houtsma, Professor d. morgenländ. Spr. an der Univ. in Utrecht (1002).
- Clément Huart, franz. Konsul, Secrétaire-interprète du gouvernement, professeur à l'Ecole spéc. des langues orient. vivantes, 43 rue Madame in Paris (1036).
- Dr. H. Hübschmann, Prof. an der Univ. in Strassburg i/Els., Ruprechtsauer Allée 31 (779).
- Dr. Eugen Hultzsch, Government-Epigraphist in Ootacamund (British India), z. Z. in Dresden, Wartburgstr. 18 (946).
- Dr. Georg Huth, Privatdocent a. d. Univ. zu Berlin in Charlottenburg, Sesenheimer Str. 7 II (1202).
- Dr. A. V. Williams Jackson, Professor am Columbia College, Highland Avenue, Yonkers, in New York, U. S. A. (1092).
- Dr. Georg K. Jacob, Privatdocent a. d. Universität in Halle a/S., Kronprinzenstr. 99 (1127).
- Dr. Hermann Jacobi, Prof. an der Universität in Bonn, Niebuhrstrasse 29a (791).
- Dr. G. Jahn, Professor an der Universität in Königsberg i/Pr., Altstädt. Langgasse 38 (820).
- Dr. P. Jensen, Prof. an der Univ. in Marburg i/H., Frankfurterstr. 21 (1118).
- Dr. Julius Jolly, Prof. an d. Univ. in Würzburg, Sonnenstr. 5 (815).

Herr Dr. Ferd. Justi, Geheimrath und Prof. a. d. Univ. in Marburg i/H., Barfüsserthor 32 (561).
- Dr. Th. W. Juynboll, in Leiden (1106).
- Dr. Adolf Kaegi, Professor a. d. Univ. zu Zürich in Hottingen, Kasinostr. 4 (1027).
- Dr. Paul Kahle in Wittenberg, Predigerseminar (1296).
- Dr. Adolf Kamphausen, Prof. an der Univ. in Bonn, Weberstr. 27 (462).
- Dr. David Kaufmann, Prof. an der Landes-Rabbinerschule in Budapest, Andrassystrasse 20 (892) (†).
- Dr. Emil Kautzsch, Prof. an der Univ. in Halle a/S., Wettiner Str. 32 (621).
- Dr. Alexander von Kégl, Gutsbesitzer in Puszta Szent Király, Post Laczháza, Com. Pest-Pilis, Ungarn (1104).
- Dr. S. Kekule v. Stradonitz, Kammerherr, Referendar u. Lieutenant a. D. in Gross-Lichterfelde b/Berlin, Marienstr. 16 (1174).
- Dr. Charles F. Kent, Professor of Biblical Literature and History at Brown University in Providence R. J. (1178).
- Dr. Frdr. Kern in Charlottenburg, Rankestr. 13 (1285).
- Lic. Dr. Konrad Kessler, Professor der orient. Sprachen an d. Univ. in Greifswald, Langestr. 10 (875).
- Dr. Franz Kielhorn, Geh. Regierungsrath und Prof. an der Universität in Göttingen, Hainholzweg 21 (1022).
- Dr. H. Kiepert, Professor an der Universität in Berlin SW, Lindenstrasse 11 (218) (†).
- Leonard W. King, of British Museum, Department of Egyptian and Assyrian Antiquities, in London WC (1191).
- Dr. Johannes Klatt, Bibliothekar a. D. an der Kgl. Bibliothek in Berlin, Westend, Charlottenburg, Linden Allée 8/10 (878).
- Dr. G. Klein, Rabbiner in Stockholm, Strandvägen 49 (931).
- Dr. P. Kleinert, Prof. d. Theol. in Berlin W, Schellingstr. 11 (495).
- Dr. K. Klemm in Gross-Lichterfelde b. Berlin, Verlängerte Wilhelmstrasse 28 A (1208).
- Dr. Heinr. Aug. Klostermann, Konsistorialrath und Prof. d. Theologie in Kiel, Jägersberg 7 (741).
- Dr. Friedrich Knauer, Professor an der Univ. in Kiew (1031).
- Dr. Kaufmann Kohler, Rabbiner in New York (723).
- Dr. Samuel Kohn, Rabbiner und Prediger der israelit. Religionsgemeinde in Budapest VII, Holló-utcza 4 (656).
- Dr. George Alex. Kohut, Rabbiner und Prediger in Dallas, Texas U. S. A., No. 141, Pocahontas Street (1219).
- Dr. Paul v. Kokowzoff, Privatdocent a. d. Universität in St. Petersburg, 3 Rotte Ismailowsky Polk, H. 11, Log. 10 (1216).
- Dr. Eduard König, Professor an der Universität in Bonn (891).
- Dr. Alexander Kováts, Professor der Theologie am röm.-kathol. Seminar in Temesvár, Ungarn (1131).
- Dr. J. Krcsmárik, k. Oberstuhlrichter in Szarvas, Békéser Comitat, Ungarn (1159).
- Dr. Johannes Krengel in Breslau, Neue Oderstr. 13 d (1288).
- Dr. P. Maximilian Krenkel in Dresden, Bergstr. 42 (1073).
- Theod. Kreussler, Pastor in Ursprung b. Ober-Lungwitz i. Erzgebirge i/S. (1126).
- Dr. E. Kuhn, Prof. an der Univ. in München, Hessstr. 3 (768).
- Dr. Franz Kühnert, Privatdocent an der Univ. in Wien IV, Phorusgasse 7 (1109).
- Dr. Joseph Kuhnert, Kaplan b. St. Matthias in Breslau, Ritterplatz 17 (1238).
- Dr. Ignaz Kúnos, Direktor der orientalischen Handelsakademie in Budapest V, Alkotmány-utcza 11. (1283).
- Dr. E. Kurz, a. o. Professor der semit. Philologie an der Universität in Bern, Taubenstr. 12 (761).

Herr Dr. Géza Graf Kuun von Osdola, Excellenz, Kaiserl. u. Königl. Geheimrath auf Schloss Maros-Nemeti, Post Déva (Ungarn) (696).
- Dr. S. Landauer, Prof. u. Bibliothekar an der Univ. in Strassburg i/Els. Ehrmannstr. 1 (882).
- Dr. Carlo Graf von Landberg-Hallberger, k. schwed. Kammerherr und diplomatischer Agent z. D., München (1043).
- Dr. Carl Lang, Direktor am Kgl. Seminar in Bederkesa (1000).
- Dr. Charles R. Lanman, Prof. of Sanskrit in Harvard University, 9 Farrar Street, in Cambridge, Massachusetts, U. S. A. (897).
- Dr. M. Lauer, Geh. Regierungsrath u. Schulrath in Stade (1013).
- Dr. S. Lefmann, Prof. an der Univ. in Heidelberg, Plöckstr. 46 (868).
- Dr. jur. et phil. Carl F. Lehmann, Privatdocent an der Universität in Berlin NW, Louisenstr. 51 (1076).
- Dr. Oscar von Lemm, am Asiat. Museum d. K. Ak. d. W. in St. Petersburg, Wassili Ostrow, Nicolai-Quai 1 (1026).
- Paul Lergetporer, Aufenthalt unbekannt (1100).
- L. Leriche in Mogador, Maroc (1182).
- Dr. Ernst Leumann, Prof. a. d. Univ. in Strassburg i/Els., Sternwartstr. 3 (1021).
- Dr. Mark Lidzbarski, Privatdocent in Kiel, Karlstr. 29 (1243).
- Dr. Bruno Liebich, Professor an der Universität in Breslau, Ohlauufer 19 (1110).
- Cand. theol. Ernst Liebmann in Erfurt, Holzheienstrasse 13 (1282).
- Dr. Ernest Lindl, Presbyter in München, Theresienstr. 39 I (1245).
- Dr. Bruno Lindner, Professor an der Univ. in Leipzig, Egelstr. 8 (952).
- Dr. phil. Enno Littmann, z. Z. auf Reisen (1271).
- Dr. J. Löbe, Geheimer Kirchenrath in Rasephas bei Altenburg (32).
- D. Theophil Löbel, Censur-Inspektor im k. ottomanischen Unterrichtsministerium in Constantinopel (1114).
- Warmund Frhr. Loeffelholz v. Colberg in München, Marsstr. 1a/4 (1294).
- David Lopes in Lissabon, 3 R. Abarracamento de Peniche (1284).
- Dr. Wilhelm Lotz, Professor der Theologie in Erlangen, Landwehrstr. 11 (1007).
- Dr. Immanuel Löw, Oberrabbiner in Szegedin (978).
- Dr. Alfred Ludwig, Professor an der deutschen Universität in Prag, Königl. Weinberge, Čelakowský-Str. 15 (1006).
- Jacob Lütschg, Secretair d. kais. russ. Consulats in Bochara (865).
- C. J. Lyall, B. S. C., in London SW, 78 Cornwall Gardens (922).
- Dr. J. F. Mc Curdy, Prof. am Univ. College in Toronto, Canada (1020).
- Dr. Arthur Anthony Macdonell, Professor des Sanskrit a. d. Univ. in Oxford, 7 Fyfield Road (1051).
- Norman McLean, Fellow of Christ's College and Lecturer in Cambridge (England) (1237).
- Dr. Eduard Mahler in Budapest I, Országház-utcza, 12 (1082).
- Dr. Oskar Mann, Hilfsbibliothekar an d. Kgl. Bibliothek in Berlin N., Weissenburgerstr. 58 III (1197).
- David Samuel Margoliouth, Fellow of New College and Laudian Professor of Arabic in the University of Oxford (1024).
- Dr. Karl Marti, Professor der Theologie an der Universität in Bern, Marienstrasse 25 (943).
- Michael Maschanoff, Professor an der geistl. Akademie in Kasan (1123).
- Dr. B. F. Matthes, Agent der Amsterd. Bibelgesellschaft im Haag, Bilderdijkstr. 102 (270).
- Dr. A. F. von Mehren, Professor in Fredensborg b. Kopenhagen (240).
- Dr. Bruno Meissner, Privatdoc. a. d. Univ. in Halle a/S., z. Z. auf Reisen (1215).
- Dr. A. Merx, Geh. Hofrath, Professor d. Theologie in Heidelberg, Bunsenstrasse 1 (537).

Herr Dr. Ed. Meyer, Professor a. d. Universität zu Halle a/S. in Giebichenstein b. Halle, Reilstr. 88 (808).
- Dr. Leo Meyer, k. russ. wirklicher Staatsrath, ord. Honorarprofesor in Göttingen, Haussenstr. 9 (724).
- Stud. phil. Curt Michaelis, in München, Hohenzollernstr. 73 (1181).
- Dr. Ch. Michel, Professor an der Universität in Lüttich, 110 Avenue d'Avroy (951).
- Dr. theol. L. H. Mills, Professor of Zend Philology in the University of Oxford, Norham Road 19 (1059).
- Dr. phil. Eugen Mittwoch in Berlin C., Auguststr. 51 III (1272).
- Dr. O. F. von Möllendorff, kaiserlich deutscher Consul in Kowno i. Russland (986).
- P. G. von Moellendorff, Commiss. of Customs in Ningpo (China) (690).
- Dr. George F. Moore, Professor of Theology in Andover, Mass., U. S. A. (1072).
- Dr. J. H. Mordtmann, kaiserl. deutscher Konsul in Salonik (807).
- Mubarek Ghalib Bey, Exc., in Constantinopel, Cantardjilar (1170).
- Dr. Ferd. Mühlau, kais. russ. wirkl. Staatsrath u. Professor d. Theol. an der Universität in Kiel, Niemannweg 36 II (565).

Sir William Muir, K. C. S. I., LL. D., in Edinburgh (473).

Herr Dr. D. H. Müller, Professor an der Universität in Wien VIII, Feldgasse 10 (824).
- Dr. Friedrich W. K. Müller, Hilfsarbeiter am Königl. Museum für Völkerkunde zu Berlin in Steglitz b/Berlin, Düntherstr. 9 (1101).
- Dr. Ed. Müller-Hess, Professor in Bern, Effingerstr. 47 (834).
- Dr. C. A. Nallino in Neapel, R. Istituto Orientale (1201).
- Dr. med. Karl Narbeshuber in Sfakes, Tunisien (1275).
- Dr. Eberh. Nestle, Professor am theol. Seminar zu Maulbronn (805).
- Dr. W. A. Neumann, Prof. a. d. Univ. in Wien IX, Garnisongasse 18 (518. 1084).
- Dr. George Karel Niemann, Professor in Delft (547).
- Dr. Ludwig Nix, Privatdocent an der Universität in Bonn, Roonstr. 13 (1079).
- Dr. W. Nowack, Professor an der Univers. in Strassburg i/Els., Thomasgasse 3 (853).
- Dr. Heinrich Nützel, Directorial-Assistent bei den Kgl. Museen in Berlin N, Elsasserstr. 31 (1166).
- Dr. J. Oestrup, Privatdocent in Kopenhagen, N. Norrebrogade 42 (1241).
- Dr. H. Oldenberg, Prof. an der Univ. in Kiel, Niemannsweg 92 (993).
- Rob. Olsen, luther. Pfarrer in Hjörundfjord (Norwegen) 1286.
- J. van Oordt, in Leiden, Oude Ryn (1224).
- Dr. Max Freiherr von Oppenheim, beim deutschen Generalconsulat in Kairo (1229).
- Dr. Gustav Oppert, Prof. in Berlin W., Bülowstr. 55 I (1264).
- Dr. Conrad von Orelli, Prof. a. d. Univ. in Basel, Bernoullistr. 6 (707).
- Dr. C. Pauli, Professor am Kantonslyceum in Lugano (Cant. Tessin), Casa Monti, Viale Carlo Cattaneo 94 (987).
- Dr. Felix E. Peiser, Privatdocent an der Universität in Königsberg i/Pr., Steindamm 88/90 (1064).
- Dr. Felix Perles, Rabbiner in Königsberg i. Pr., Hintere Vorstadt 42 (1214).
- Prof. Dr. W. Pertsch, Geh. Hofrath, Oberbibliothekar in Gotha, Dammweg 25 (328) (†).
- Rev. John P. Peters, Prof. an der Episcopal Divinity School in Philadelphia, Pennsylvania, U. S. A. (996).
- Dr. Norbert Peters, Prof. der alttestamentlichen Exegese an der B. theolog. Facultät in Paderborn (1189).
- Dr. Arthur Pfungst, Fabrikant in Frankfurt a. M., Gärtnerweg 2 (1209).
- Dr. Friedr. Wilh. Mart. Philippi, Professor an d. Univ. in Rostock, Georgstr. 74 (699).

Herr Dr. Bernhard Pick, in Albany, New-York, 393 Washington Str. (913).
- Dr. Richard Pietschmann, Prof. an der Univ. und Direktor der Königl. Univ.-Bibliothek in Greifswald, Knopfstr. 13 (901).
- Theophilus Goldridge Pinches, Department of Egyptian and Assyrian Antiquities, British Museum; 36, Heath Str., Hampstead in London NW. (1017).
- Dr. Richard Pischel, Prof. a. d. Univ. in Halle a/S., Schillerstr. 8 (796).
- Dr. Samuel Poznański in Warschau, Tlomackie 7 (1257).
- Dr. Franz Praetorius, Prof. a. d. Univ. in Halle a/S, Franckestr. 2 (685).
- Josef Prasch, Sparkassen-Beamter in Graz (Steiermark) II, Leonhardstrasse 59 (1160).
- Dr. Eugen Prym, Prof. an der Univ. in Bonn, Coblenzerstr. 39 (644).
- Lic. Dr. Alfred Rahlfs, Professor a. d. Univers. in Göttingen, Herzberger Chaussee 19 (1200).
- Dr. H. Reckendorf, Professor a. d. Univ. in Freiburg i. B., Maximilianstrasse 34 (1077).
- Dr. theol. und phil. C. Reinicke, Professor in Wittenberg (871).
- Dr. J. N. Reuter, Docent des Sanskrit und der vergl. Sprachwissenschaft an der Universität in Helsingfors, Högleersgatan 25 (1111).
- Dr. Charles Rice, Chemist Department Public Charity & Corr., Bellevue Hospital, in New York (887).
- P. Dr. Joseph Rieber, Prof. der Theologie an der deutschen Univ. in Prag III, Carmelitergasse 16 (1154).
- Dr. Fr. Risch, Pfarrer in Heuchelheim, Post Ingenheim, bei Landau, Rheinpfalz (1005).
- Paul Ritter, Lektor a. d. Univ. zu Charkow, Instrumentalstr. 3 (1295).
- Dr. James Robertson, Prof. of Orient. Languages in Glasgow, 7, the University (953).
- Dr. Joh. Roediger, Director der Königl. Universitäts-Bibliothek in Marburg i/H., Schwanallée 7 (743).
- Dr. Robert W. Rogers, B. A., Professor am Drew Theological Seminary, in Madison, New Jersey, U. S. A. (1133).
- Dr. Albert Rohr, Docent an der Univ. in Bern (857).
- Gustav Rösch, pens. ev. Pfarrer in Biberach a. d. Riss (932).
- Baron Victor von Rosen, Prof. an der Universität und Akademiker in St. Petersburg, Excellenz, Wassili-Ostrow, 7te Linie, 2 (757).
- Dr. Arthur von Rosthorn, Legationssecr. in Peking (China), K. u. K. österr.-ungar. Gesandtsch. (1225).
- Lic. Dr. J. W. Rothstein, Professor an der Universität in Halle a/S., Karlstr. 4 (915).
- Dr. Max Rottenburg in Vizsoly, Ungarn (1212).
- W. H. D. Rouse, M. A., Fellow of Christ's College in Cambridge, England (1175).
- D. F. Rudloff, Superintendent in Wangenheim bei Gotha (1048).
- Dr. Franz Rühl, Prof. a. d. Univ. in Königsberg i/Pr., Königsstr. 39 (880).
- Dr. theol. und phil. Victor Ryssel, Professor an der Univers. in Zürich, Fluntern, Plattenstr. 45 (869).
- Dr. med. Lamec Saad, Sanitätsarzt in Jaffa (Syrien) (1046).
- Dr. Ed. Sachau, Geh. Regierungsrath, Prof. an der Univ. in Berlin W, Wormser Str. 12 (660).
- Carl Salemann, Exc., Wirkl. Staatsrath, Mitglied der kais. Akad. d. W., Direktor des Asiatischen Museums in St. Petersburg, Wassili-Ostrow, Haus der Akademie (773).
- Archibald Henry Sayce, M. A., Prof. a. d. Univ. in Oxford (762).
- Dr. Wilhelm Schenz, Geistl. Rath u. königl. Lycealrector in Regensburg (1018).
- Dr. Lucian Scherman, Privatdocent an der Universität in München, Giselastr. 8 (1122).

Herr Celestino Schiaparelli, Prof. des Arab. an der Univ. in Rom, Lungara 10 (777).
- Gregor Heinrich Schils, Pfarrer in Fontenoille (Ste Cécile), Belgien (1056).
- A. Houtum-Schindler, General in persischen Diensten, General-Inspector der Telegraphen in Teheran (1010).
- Dr. Emil Schlagintweit, k. bayr. Regierungsrath in Zweibrücken (626).
- Dr. Nivard Schlögl. O. Cist., Prof. der Theologie in Stift Heiligenkreuz bei Wien (1289).
- Dr. Erich Schmidt in Bromberg, Töpferstr. 20 (1070).
- Dr. Johannes Schmidt, Geh. Rath u. Prof. an der Univ. in Berlin W, Lützower Ufer 24 (994).
- Dr. Richard Schmidt, Privatdocent a. d. Universität in Halle, Uhlandstrasse 1 I (1157).
- R. Schmutzler, Pfarrer zu Oberlödla b. Rositz (S.-Altenburg) (1273).
- Dr. Leo Schneedorfer, Prof. der Theologie an d. deutschen Universität in Prag I, Aegidigasse (Dominicaner-Kloster) 9 (862).
- Dr. H. Schnorr von Carolsfeld, Oberbibliothekar der kgl. Univers.-Bibliothek in München, Leopoldstr. 33, I (1128).
- Dr. George H. Schodde, Prof. a. d. Capital University in Columbus, Ohio, 452 Keniball Place, U. S. A. (900).
- Dr. Eberhard Schrader, Geh. Regierungsrath, Prof. an der Univ. in Berlin NW, Kronprinzen-Ufer 20 (655).
- Dr. Friedr. Schrader in Konstantinopel (1152).
- Dr. W. Schrameier, kaiserl. deutscher Vice-Consul a. i. am kaiserl. deutschen Consulat in Tsintau, China (976).
- Dr. Martin Schreiner, Docent an der Lehranstalt für Wissenschaft des Judenthums in Berlin N, Ziegelstr. 13 I (1105).
- Dr. Paul Schröder, kaiserl. deutscher Generalkonsul für Syrien in Beirut (700).
- Dr. Leopold v. Schroeder, Prof. an der Univ. in Wien, Maxximiliansplatz 13 II (905).
- Dr. Friedrich Schulthess, Privatdocent an der Universität in Göttingen, Friedländerweg 38 (1233).
- Dr. Martin Schultze, Rector a. D. in Ellrich a. Harz (790) (†).
- Lic. Dr. Fr. Schwally, Professor an der Univers. in Strassburg i/Elsass, Lessingstr. 3 (1140).
- Dr. Paul Schwarz, Privatdoc. a. d. Univers. in Leipzig, Waldstr. 29 III (1250).
- Dr. Jaroslav Sedláček, Professor an der k. böhmischen Universität und Kaplan zu St. Heinrich in Smichow bei Prag, Hussgasse 13 (1161).
- Dr. Ernst Seidel, prakticierender Arzt in Leipzig-Reudnitz, Grenzstrasse 19 II (1187).
- Dr. Chr. F. Seybold, Professor der semit. Sprachen an der Univers. in Tübingen, Hechingerstr. 14 (1012).
- Henry Sidgwick, Fellow of Trinity College in Cambridge (632).
- Otto Siegesmund, Pfarrer in Gross-Mirkowitz bei Stempuchowo (Bez. Bromberg) (1246).
- Dr. K. Siegfried, Geh. Kirchenrath, Prof. der Theologie in Jena, W.-G.-Bahnhofstr. 12 (692).
- Dr. Richard Simon, Privatdocent an der Universität in München, Neu-Pasing II bei München (1193).
- David Simonsen, Oberrabbiner in Kopenhagen, Skindergade 28 (1074).
- Dr. J. P. Six in Amsterdam (599) (†).
- Dr. Rudolf Smend, Prof. an der Univ. in Göttingen, Bühl 21 (843).
- Dr. theol. Henry Preserved Smith, Prof. Amherst College in Amherst, Mass. (918).
- Dr. Christian Snouck Hurgronje, Professor in Batavia, Java (1019).
- Dr. phil. Moritz Sobernheim in Berlin W., Bellevuestr. 18A (1262).

Herr Dr. Alb. Socin, Professor an der Universität in Leipzig, Schreberstrasse 5 (661) (†).
- Dr. Rudolf von Sowa, k. k. Gymnasialprof. in Brünn, Franz Josephstr. 4 (1039)
- Dr. J. S. Speyer, Professor an der Universität in Groningen (1227).
- Dr. W. Spiegelberg, Professor an der Universität in Strassburg i/E., Vogesenstr. 22 (1220).
- Jean H. Spiro, Prof. à l'Université de Lausanne à Vufflens-la-Ville, Cant. de Vaud (Suisse) (1065).
- Dr. Reinhold Baron von Stackelberg, Docent am Lazarew'schen Institut in Moskau (1120).
- R. Steck, Prof. d Theol. an der Universität in Bern (689).
- Dr. Aurel Stein, M. A., Principal, Oriental College, and Registrar, Panjab University, in Lahore (1116).
- Dr. Georg Steindorff, Prof. a. d. Univ. in Leipzig, Haydnstr. 8 III (1060).
- P. Placidus Steininger, Professor der Theologie in der Benediktiner-Abtei Admont (861).
- Dr. M. Steinschneider, Prof. in Berlin O, Wallner-Theaterstr. 34 (175).
- Dr. H. Steinthal, Prof. an der Universität in Berlin W, Schöneberger Ufer 42 (424) (†).
- Rev. Dr. T. Stenhouse, in Stocksfield on Tyne, Northumberland (1062).
- Dr. Edv. Stenij, Adjunkt an der theologischen Fakultät der Universität in Helsingfors (1167).
- J. F. Stenning, M. A., Wadham College in Oxford (1277).
- Dr. Josef Stier, Prediger und Rabbiner der israelit. Gemeinde in Berlin N, Oranienburgerstr. 39 (1134).
- Dr. Theod. Stockmayer, in Stuttgart, Feuerseeplatz 14 (1254).
- Dr. Hermann L. Strack, Professor der Theologie an der Universität zu Berlin in Gross-Lichterfelde, Ringstr. 98 (977).
- D. Victor von Strauss und Torney, Exc., Wirkl. Geh. Rath, in Dresden, Lüttichaustr. 34 (719) (†).
- Dr. Max Streck in Strassburg i/Els., Reibeisengasse 8 (1259).
- Arthur Strong, M. A., Lecturer in the University of Cambridge in London, SW Westminster, 36, Grosvenor Road (1196).
- Dr. phil. Hans Stumme, Professor an der Universität in Leipzig, Funkenburgstr. 4 III (1103).
- Georges D. Sursock, Dragoman des k. deutschen Consulats in Beirut (1014).
- Dr. Heinrich Suter, Professor am Gymnasium in Zürich, Kilchberg b. Zürich (1248).
- Aron von Szilády, reform. Pfarrer in Halas, Klein-Kumanien (697).
- Dr. Jyun Takakusu, Nr. 4 Shiroyamacho, Shiba in Tokyo, Japan (1249).
- A. Tappehorn, Pfarrer in Vreden, Westphalen (568).
- Dr. Emilio Teza, ordentl. Prof. an der Universität in Padova (444).
- G. W. Thatcher, M. A., B. D., in Oxford (1107).
- Dr. G. Thibaut, Principal Muir Central College in Alláhabád, Indien (781).
- Dr. C. P. Tiele, Professor an der Universität in Leiden (347).
- W. von Tiesenhausen, Exc., kais. russ. wirkl. Staatsrath in St. Petersburg, Kaiserl. Eremitage (262).
- Dr. Tsuru-Matsu Tokiwai, pr. Adr.: Baron G. Tokiwai in Isshinden, Province Ise, Japan (1217).
- Dr. Fr. Trechsel, Pfarrer in Spiez, Canton Bern (Schweiz) (755).

Fürst Esper Esperowitsch Uchtomskij, Durchl., Kammerherr Sr. Maj. des Kaisers v. Russland in St. Petersburg, Schpalernaja 26 (1235).

Herr Rud. Ullmann, Pfarrer in Altenmuhr bei Gunzenhausen in Mittelfranken in Bayern (1150).
- Dr. J. Jacob Unger, Rabbiner in Iglau (650).
- Dr. J. J. Ph. Valeton, emer. Prof. d. Theol. in Amersfoort (Niederlande) (130).

Herr Dr. Herm. Vámbéry, Prof. an der Univ. in Budapest, Franz-Josephs-Quai 19 (672).
- Dr. B. Vandenhoff, Privatdocent in Münster i/W., Bergstr. 8 (1207).
- Cand. phil. Friedrich Veit, in Ostdorf b. Balingen i/Württemberg (Schwarzwaldkreis) (1185).
- Albin Venis, Principal Sanskrit College in Benares (1143).
- Dr. G. van Vloten, Adjutor Interpretis Legati Warneriani in Leiden, Gangetje 1 (1119).
- Dr. H. Vogelstein, Rabbiner in Stettin, Falkenwalderstr. 127 (1146).
- Dr. Hermann Vogelstein, Rabbiner in Königsberg i/Pr., Burgstr. 10. (1234).
- Dr. Hans Voigt, Gymnasial-Oberlehrer in Leipzig, Hauptmannstr. 4 (1057).
- Dr. Wilh. Volck, kais. russ. w. Staatsrath und Prof. der Theol. in Greifswald, Papenstr. 18 (536).
- Lic. Dr. K. Vollers, Professor an der Universität in Jena, Oberer Philosophenweg 15 (1037).
- Dr. Jakob Wackernagel, Professor an der Universität in Basel, Gartenstrasse 93 (921).
- Oscar Wassermann in Berlin C, Burgstr. 21 (1260).
- The Venerable Archdeacon A. William Watkins, The College, in Durham (827).
- Dr. J. B. von Weiss, k. k. Hofrath und Professor der Geschichte an der Universität in Graz, in Ruhestand, Bürgergasse 13 (613) (†).
- Dr. F. H. Weissbach, Assistent an der Universitätsbibliothek und Privatdocent a. d. Univers. zu Leipzig in Gautzsch b. Leipzig (1173).
- Dr. J. Wellhausen, Professor an der Universität in Göttingen, Weberstrasse 18a (832).
- Dr. J. G. Wetzstein, königl. preuss. Consul a. D. in Berlin N, Auguststrasse 69 (47).
- Pfarrkandidat K. Weymann in Hagsfeld bei Karlsruhe i. B. (1279).
- Dr. Alfred Wiedemann, Professor an der Universität in Bonn, Königstrasse 2 (898).
- Dr. Ulrich Wilcken, Professor an der Universität in Breslau, Kleinburgstrasse 7 II (1206).
- Dr. Eug. Wilhelm, Professor in Jena, Wagnergasse 11 (744).
- Dr. Hugo Winckler, Privatdocent der semit. Philologie an der Universität zu Berlin in Wilmersdorf bei Berlin, Bingerstr. 80 (1177).
- Dr. Ernst Windisch, Geh. Hofrath, Prof. des Sanskrit an der Univ. in Leipzig, Universitätsstr. 15 (787).
- Dr. Moritz Winternitz, Prof. i. Prag, Kgl. Weinberge, Manesgasse 4 (1121).
- W. Witschel, Oberlehrer am Louisenstädt. Realgymnas. in Berlin S, Planufer 39 (1226).
- Dr. M. Wolff, Rabbiner in Gothenburg (263).
- Rev. Charles H. H. Wright, D. D., M. A, Ph. D. in Birkenhead, Chester, 44 Rock Park, Rockferry (553).
- W. Aldis Wright, B. A. in Cambridge, England, Trinity College (556).
- Dr. C. Aug. Wünsche, Professor u. Oberlehrer an d. Rathstöchterschule in Dresden, Albrechtstr. 15 (639).
- Dr. Th. Zachariae, Prof. a. d. Univ. in Halle a/S., Jägerplatz 2 (1149).
- Dr. Joseph Zaus, Docent der Philosophie an der k. k. deutschen Universität in Prag I, Karlsg. 174 (1221).
- Dr. Heinr. Zimmer, Geh. Regierungsrath, Professor an der Universität in Greifswald, Karlsplatz 13 (971).
- Dr. Heinr. Zimmern, Prof. a. d. Univ. in Breslau, Lothringerstr. 11 (1151).
- Dr. Jos. Zubatý, Prof. a. d. Prager böhmischen Universität in Smichov b/Prag, Hussstrasse 539 (1129).

In die Stellung eines ordentlichen Mitgliedes sind eingetreten[1]):

Das Veitel-Heine-Ephraim'sche Beth ha-Midrasch in Berlin (3).
Die Königl. Bibliothek in Berlin W, Opernplatz (12).
„ Königl. und Universitäts-Bibliothek in Breslau (16).
„ Königl. und Universitäts-Bibliothek in Königsberg i/Pr. (13).
„ Bibliothek des Benedictinerstifts St. Bonifaz in München (18).
La Bibliothèque Khédiviale à Caire (Égypte) (32).
Die Bodleiana in Oxford (5).
„ Grossherzogliche Hofbibliothek in Darmstadt (33).
„ K. K. Hofbibliothek in Wien (39).
St. Ignatius-Collegium in Valkenburg (Holland) (35).
Das Fürstlich Hohenzollern'sche Museum in Sigmaringen (1).
The New-York Public Library, Astor Lenox and Tilden Foundations, in New-York, 40 Lafayette Place (44).
The Owens College in Manchester, England (30).
Das Rabbiner-Seminar in Berlin. (Dr. A. Berliner, Berlin C, Gipsstr. 12 a) (8).
The Rector of St. Francis Xavier's College in Bombay (9).
„ Union Theological Seminary in New York (25).
Die Stadtbibliothek in Hamburg (4).
„ Königl. Universitäts-Bibliothek in Amsterdam (19).
„ Universitäts-Bibliothek in Basel (26).
„ Königl. Universitäts-Bibliothek in Berlin NW, Dorotheenstr. 9 (17).
„ Königl. Universitäts-Bibliothek in Christiania (43).
„ Kaiserl. Universitäts-Bibliothek in Dorpat (41).
„ Königl. Universitäts-Bibliothek in Erlangen (37).
„ Grossherzogl. Universitäts-Bibliothek in Freiburg i/B. (42).
„ Grossherzogl. Universitäts-Bibliothek in Giessen (10).
„ Königl. Universitäts-Bibliothek in Greifswald (21).
„ Grossherzogl. Universitäts-Bibliothek in Jena (38).
„ Königl. Universitäts-Bibliothek in Kiel (24).
„ Königl. Universitäts-Bibliothek „Albertina" in Leipzig, Beethovenstr. 4 (6).
„ Königl. Universitäts-Bibliothek in Marburg i/H. (29).
„ Königl. Universitäts-Bibliothek in München (40).
„ Kaiserl. Universitäts-Bibliothek in St. Petersburg (22).
„ K. K. Universitäts-Bibliothek in Prag (14).
„ Grossherzogl. Universitäts-Bibliothek in Rostock (34).
„ Kaiserl. Universitäts- u. Landes-Bibliothek in Strassburg i/Els. (7).
„ Königl. Universitäts-Bibliothek in Utrecht (11).

Verzeichnis der gelehrten Körperschaften und Institute, die mit der D. M. Gesellschaft in Schriftenaustausch stehen.

(Nach dem Alphabet der Städtenamen.)

1. Das Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen in Batavia.
2. Die Königl. Preuss. Akademie der Wissenschaften in Berlin.
3. Die Gesellschaft für Erdkunde in Berlin SW, Wilhelmstr. 23.
4. Die Zeitschrift für afrikanische und oceanische Sprachen in Berlin, NW, Pritzwalkerstr. 17.
5. Die Redaction des Al-Machriq, Revue catholique orientale i. Beyrouth (Syrien).
6. The Bombay Branch of the Royal Asiatic Society in Bombay.
7. La Société des Bollandistes, 14, rue des Ursulines, à Bruxelles.
8. Die Magyar Tudományos Akadémia in Budapest.
9. Die Redaction der Ethnologischen Mittheilungen aus Ungarn, in Budapest.

---

1) Die in Parenthese beigesetzte Zahl ist die fortlaufende Nummer und bezieht sich auf die Reihenfolge, in der die betreff. Bibliotheken und Institute beigetreten sind.

10. Le Ministère de l'Instruction publique à Caire (Égypte).
11. The Royal Asiatic Society of Bengal in Calcutta.
12. The Ceylon Branch of the Royal Asiatic Society in Colombo.
13. Das Real Instituto di Studj superiori in Florenz, Piazza S. Marco 2.
14. Studj italiani di filologia indo-iranica in Florenz.
15. Società asiatica italiana in Florenz, Piazza San Marco 2.
16. Die Königl. Gesellschaft der Wissenschaften in Göttingen.
17. Der Historische Verein für Steiermark in Graz.
18. Das Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch Indië im Haag.
19. Die Finnisch-Ugrische Gesellschaft in Helsingfors.
20. Das Curatorium der Universität in Leiden.
21. Die Redaction des T'oung-pao in Leiden.
22. Der Deutsche Verein zur Erforschung Palästinas in Leipzig.
23. The Society of Biblical Archaeology in London WC, Bloomsbury, 37, Great Russell Street.
24. The Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland in London W 22, Albemarle Str.
25. The Royal Geographical Society in London W, 1, Savile Row.
26. Das Athénée oriental in Löwen.
27. Die Königl. Bayer. Akademie der Wissenschaften in München.
28. The American Oriental Society in New Haven.
29. Die École spéciale des Langues orientales vivantes in Paris, Rue de Lille 2.
30. Das Musée Guimet in Paris.
31. Die Revue Archéologique in Paris, Rue de Lille 2.
32. Die Société Asiatique in Paris, Rue de Seine, Palais de l'Institut.
33. Die Société de Géographie in Paris, Boulevard St. Germain 184.
34. Die Société Académique Indo-chinoise in Paris.
35. Die Kaiserl. Akademie der Wissenschaften in St. Petersburg.
36. Die Kaiserl. Russ. Geographische Gesellschaft in St. Petersburg.
37. Die Société d'Archéologie et de Numismatique in St. Petersburg.
38. The American Philosophical Society, in Philadelphia, No. 104 South Fifth street.
39. The American Journal of Archaeology in Princeton, New Jersey U. S. A.
40. Die R. Accademia dei Lincei in Rom.
41. Die Direzione del Bessarione in Rom, S. Pantaleo 3.
42. Die Direction du Service local de la Cochinchine (Cabinet du Directeur) in Saigon.
43. The North China Branch of the Royal Asiatic Society in Shanghai.
44. The Tokyo Library of the Imperial University of Japan in Tōkyō (Japan).
45. The Asiatic Society of Japan in Tōkyō.
46. Die Königl. Universitätsbibliothek in Upsala.
47. The Smithsonian Institution in Washington.
48. The Bureau of Ethnology in Washington.
49. Die Kaiserl. Königl. Akademie der Wissenschaften in Wien.
50. Die Numismatische Gesellschaft in Wien I, Universitätsplatz 2.
51. Die Mechitharisten-Congregation in Wien VII, Mechitharistengasse 4.

Ex officio erhalten je 1 Expl. der Zeitschrift:

Se. Hoheit Prinz Moritz von Sachsen-Altenburg in Altenburg.
Das Königl. Ministerium des Unterrichts in Berlin.
Die Privat-Bibliothek Sr. Majestät des Königs von Sachsen in Dresden.
Se. Excellenz der Herr Staatsminister von Seydewitz in Dresden.
Die eigene Bibliothek der Gesellschaft in Halle a/S. (2 Exemplare).
Die Königl. Universitäts-Bibliothek in Halle a/S.
Die India Office Library in London SW, Whitehall, Downing Str.
Die Königl. öffentliche Bibliothek in Stuttgart.
Die Königl. Universitäts-Bibliothek in Tübingen.

Verzeichnis der auf Kosten der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft veröffentlichten Werke.

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Herausgegeben von den Geschäftsführern. I—LIII. Band. 1847—99. 728 *M.* (I. 8 *M.* II—XXI. à 12 *M.* XXII—LIII. à 15 *M.*) (Für Mitglieder der D. M. G. 490 *M.* 50 *Pf.*)

Früher erschien und wurde später mit obiger Zeitschrift vereinigt:

Jahresbericht der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft für das Jahr 1845 und 1846 (1ster und 2ter Band). 8. 1846—47. 5 *M.* (1845. 2 *M.* — 1846. 3 *M.*) Die Fortsetzung von 1847—1858 findet sich in den Heften der „Zeitschrift" Bd. IV—XIV verteilt enthalten.

——————— Register zum I.—X. Band. 1858. 8. 4 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*)

——————— Register zum XI.—XX. Band. 1872. 8. 1 *M.* 60 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 20 *Pf.*)

——————— Register zum XXI.—XXX. Band. 1877. 8. 1 *M.* 60 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 20 *Pf.*)

——————— Register zum XXXI.—XL. Band. 1888. 8. 4 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 50 *Pf.*)

——————— Register zum XLI.—L. Band. 1899. 8. 4 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*)

Bd. 2, 3, 8—10, 25—27, 29—32 können einzeln nicht mehr abgegeben werden, sondern nur bei Abnahme der gesammten Zeitschrift, und zwar auch dann nur noch zum vollen Ladenpreise. Vom 21. Bande an werden einzelne Jahrgänge oder Hefte an die Mitglieder der Gesellschaft auf Verlangen, unmittelbar von der Commissionsbuchhandlung F. A. Brockhaus in Leipzig, zur Hälfte des Preises abgegeben, mit Ausnahme von Band 25—27, 29—32, welche nur noch zum vollen Ladenpreise (à 15 *M.*) abgegeben werden können.

——————— Supplement zum 20. Bande:

Wissenschaftlicher Jahresbericht über die morgenländ. Studien 1859—1861, von Dr. *Rich. Gosche.* 8. 1868. 4 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*)

——————— Supplement zum 24. Bande:

Wissenschaftlicher Jahresbericht für 1862—1867, von Dr. *Rich. Gosche.* Heft I. 8. 1871. 3 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 25 *Pf.*) Heft II hiervon ist nicht erschienen und für die Jahre 1868 bis October 1876 sind keine wissenschaftl. Jahresberichte publiciert worden.

——————— Supplement zum 33. Bande:

Wissenschaftlicher Jahresbericht für October 1876 bis December 1877, von Dr. *Ernst Kuhn* und Dr. *Albert Socin.* 2 Hefte. 8. 1879. 8 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.*)

(NB. Diese beiden Hefte werden getrennt nicht abgegeben.)

Wissenschaftlicher Jahresbericht für 1878, von Dr. *Ernst Kuhn* und Dr. *Albert Socin.* I. Hälfte. 8. 1881. — II. Hälfte. 8. 1883 (I. & II. Hälfte complet: 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*)

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Supplement zum 33. Bande:

Wissenschaftlicher Jahresbericht für 1879, von Dr. *Ernst Kuhn* und Dr. *August Müller*. 8. 1881. 5 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 50 *Pf.*)

——— Supplement zum 34. Bande:

Wissenschaftlicher Jahresbericht für 1880, von Dr. *Ernst Kuhn* und Dr. *August Müller*. 8. 1883. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*)

Wissenschaftlicher Jahresbericht für 1881. 8. 1885. 4 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.*)

Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, herausgegeben von der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. I. Band (in 5 Nummern). 1857—1859. 8. 19 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 14 *M.* 25 *Pf.*)

Die einzelnen Nummern unter folgenden besondern Titeln:

[Nr. 1. Mithra. Ein Beitrag zur Mythengeschichte des Orients von *F. Windischmann*. 1857. 2 *M.* 40 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 80 *Pf.*) **Vergriffen** bis auf 1 Exemplar.

Nr. 2. Al Kindî, genannt „der Philosoph der Araber". Ein Vorbild seiner Zeit und seines Volkes. Von *G. Flügel*. 1857. 1 *M.* 60 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 20 *Pf.*)

Nr. 3. Die fünf Gâthâs oder Sammlungen von Liedern und Sprüchen Zarathustra's, seiner Jünger und Nachfolger. Herausgegeben, übersetzt und erläutert von *M. Haug*. 1. Abtheilung: Die erste Sammlung (Gâthâ ahunavaiti) enthaltend. 1858. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 50 *Pf.*) **Vergriffen** bis auf 1 Exemplar.

Nr. 4. Ueber das Çatrunjaya Mâhâtmyam. Ein Beitrag zur Geschichte der Jaina. Von *Albr. Weber*. 1858. 4 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.* 40 *Pf.*)

Nr. 5. Ueber das Verhältniss des Textes der drei syrischen Briefe des Ignatius zu den übrigen Recensionen der Ignatianischen Litteratur. Von *Rich. Adlb. Lipsius*. 1859. 4 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.* 40 *Pf.*)

——— II. Band (in 5 Nummern). 1860—1862. 8. 27 *M.* 40 *Pf.* (Für Mitglieder d. D. M. G. 20 *M.* 30 *Pf.*)

Nr. 1. Hermae Pastor. Aethiopice primum edidit et Aethiopica latine vertit *Ant. d'Abbadie*. 1860. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 50 *Pf.*)

Nr. 2. Die fünf Gâthâs des Zarathustra. Herausgegeben, übersetzt und erläutert von *M. Haug*. 2. Abtheilung: Die vier übrigen Sammlungen enthaltend. 1860. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 50 *Pf.*)

Nr. 3. Die Krone der Lebensbeschreibungen, enthaltend die Classen der Hanefiten von Zein-ad-din Kâsim Ibn Kutlûbugâ. Zum ersten Mal herausgegeben und mit Anmerkungen und einem Index begleitet von *G. Flügel*. 1862. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 50 *Pf.*)

Nr. 4. Die grammatischen Schulen der Araber. Nach den Quellen bearbeitet von *G. Flügel*. 1. Abtheilung: Die Schulen von Basra und Kufa und die gemischte Schule. 1862. 6 *M.* 40 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 80 *Pf.*)

Nr. 5. Kathâ Sarit Sâgara. Die Märchensammlung des Somadeva, Buch VI. VII. VIII. Herausgegeben von *H. Brockhaus*. 1862. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 50 *Pf.*) **Herabgesetzt** auf 3 *M.*, für Mitglieder 2 *M.*

——— III. Band (in 4 Nummern). 1864. 8. 27 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 20 *M.* 25 *Pf.*)

Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes. III. Band.

Nr. 1. Sse-schu, Schu-king, Schi-king in Mandschuischer Uebersetzung mit einem Mandschu-Deutschen Wörterbuch, herausgegeben von *H. Conon von der Gabelentz.* 1. Heft. Text. 1864. 9 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.* 75 *Pf.*)

Nr. 2. —— 2. Heft. Mandschu-Deutsches Wörterbuch. 1864. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 50 *Pf.*)

Nr. 3. Die Post- und Reiserouten des Orients. Mit 16 Karten nach einheimischen Quellen von *A. Sprenger.* 1. Heft. 1864. 10 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 7 *M.* 50 *Pf.*)

Nr. 4. Indische Hausregeln. Sanskrit u. Deutsch herausg. von *Ad. Fr. Stenzler.* I. Âçvalâyana. 1. Heft. Text. 1864. 2 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 50 *Pf.*)

—————— IV. Band (in 5 Nummern). 1865—66. 8. 18 *M.* 20 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 12 *M.* 90 *Pf.*)

Nr. 1. Indische Hausregeln. Sanskrit u. Deutsch herausg. von *Ad. Fr. Stenzler.* I. Âçvalâyana. 2. Heft. Uebersetzung. 1865. 3 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 25 *Pf.*)

Nr. 2. Çântanava's Phiṭsûtra. Mit verschiedenen indischen Commentaren, Einleitung, Uebersetzung und Anmerkungen herausg. von *Fr. Kielhorn.* 1866. 3 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 25 *Pf.*)

Nr. 3. Ueber die jüdische Angelologie und Daemonologie in ihrer Abhängigkeit vom Parsismus. Von *A. Kohut.* 1866. 2 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 50 *Pf.*)

Nr. 4. Die Grabschrift des sidonischen Königs Eschmun-ézer übersetzt und erklärt von *E. Meier.* 1866. 1 *M.* 20 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 90 *Pf.*)

Nr. 5. Kathâ Sarit Sâgara. Die Märchensammlung des Somadeva. Buch IX—XVIII. (Schluss.) Herausgegeben von *H. Brockhaus.* 1866. 16 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 12 *M.*) **Herabgesetzt** auf 9 *M.*, für Mitglieder 6 *M.*

—————— V. Band (in 4 Nummern). 1868—1876. 8. 31 *M.* 10 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 22 *M.* 85 *Pf.*)

Nr. 1. Versuch einer hebräischen Formenlehre nach der Aussprache der heutigen Samaritaner nebst einer darnach gebildeten Transscription der Genesis mit einer Beilage von *H. Petermann.* 1868. 7 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 5 *M.* 65 *Pf.*)

Nr. 2. Bosnisch-türkische Sprachdenkmäler von *O. Blau.* 1868. 9 *M.* 60 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 7 *M.* 20 *Pf.*)

Nr. 3. Ueber das Saptaçatakam des Hâla von *Albr. Weber.* 1870. 8 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*) **Herabgesetzt** auf 2 *M.*, für Mitglieder 1 *M.*

Nr. 4. Zur Sprache, Literatur und Dogmatik der Samaritaner. Drei Abhandlungen nebst zwei bisher unedirten samaritan. Texten herausgeg. von *Sam. Kohn.* 1876. 12 *M.* (Für Mitglieder d. D. M. G. 9 *M.*)

—————— VI. Band (in 4 Nummern). 1876—1878. 8. 39 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 29 *M.* 25 *Pf.*)

Nr. 1. Chronique de Josué le Stylite, écrite vers l'an 515, texte et traduction par *P. Martin.* 8. 1876. 9 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.* 75 *Pf.*)

Nr. 2. Indische Hausregeln. Sanskrit und Deutsch herausgeg. von *Ad. Fr. Stenzler.* II. Pâraskara. 1. Heft. Text. 1876. 8. 3 *M.* 60 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 70 *Pf.*)

Nr. 3. Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache, zwischen Muslimen, Christen und Juden, nebst Anhängen verwandten Inhalts. Von *M. Steinschneider.* 1877. 22 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 16 *M.* 50 *Pf.*)

Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes. VI. Band.

Nr. 4. Indische Hausregeln. Sanskrit und Deutsch herausg. von *Ad. Fr. Stenzler.* II. Pàraskara. 2. Heft. Uebersetzung. 1878. 8. 4 *M.* 40 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.* 30 *Pf.*)

—— —— VII. Band (in 4 Nummern) 1879—1881. 8. 42 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 29 *M.* 50 *Pf.*)

Nr. 1. The Kalpasûtra of Bhadrabâhu, edited with an Introduction Notes, and a Prâkrit-Saṃskṛit Glossary, by *H. Jacobi.* 1879. 8. 10 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 7 *M.* 50 *Pf.*) **Herabgesetzt** auf 6 *M.*, für Mitglieder 4 *M.*

Nr. 2. De la Métrique chez les Syriens par M. l'abbé Martin. 1879. 8. 4 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*)

Nr. 3. Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer. Uebersetzt und durch Untersuchungen zur historischen Topographie erläutert von *Georg Hoffmann.* 1880. 14 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 10 *M.* 50 *Pf.*)

No. 4. Das Saptaçatakam des Hâla, herausg. von *Albr. Weber.* 1881. 8. 32 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 24 *M.*) **Herabgesetzt** auf 18 *M.*, für Mitglieder 12 *M.*

—— —— VIII. Band (in 4 Nummern) 1881—1884. 8. 27 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 19 *M.* 50 *Pf.*).

No. 1. Die Vetâlapañcaviñçatikâ in den Recensionen des Çivadâsa und eines Ungenannten, mit kritischem Commentar herausg. von *Heinrich Uhle.* 1881. 8. 8 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*) **Herabgesetzt** auf 6 *M.*, für Mitglieder 4 *M.*

No. 2. Das Aupapâtika Sûtra, erstes Upânga der Jaina. I. Theil. Einleitung, Text und Glossar von Dr. *Ernst Leumann.* 8. 1883. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 50 *Pf.*)

No. 3. Fragmente syrischer und arabischer Historiker, herausgegeben und übersetzt von *Friedrich Baethgen.* 1884. 8. 7 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 5 *M.*)

No. 4. The Baudhâyanadharmaśâstra, ed. *E. Hultzsch.* 1884. 8. 8 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*)

—— —— IX. Band (in 4 Nummern) 1886—1893. 8. 33 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 23 *M.* 50 *Pf.*)

No. 1. Wörterverzeichniss zu den Hausregeln von Âçvalâyana, Pâraskara, Çâñkhâyana und Gobhila. Von *Adolf Friedrich Stenzler.* 1886. 8. 4 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*)

No. 2. Historia artis grammaticae apud Syros. Composuit et edidit *Adalbertus Merx.* 1889. 8. 15 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 10 *M.*)

No. 3. Sâṃkhya-pravacana-bhâshya, Vijñânabhikshu's Commentar zu den Sâṃkhyasûtras. Aus dem Sanskrit übersetzt von *Richard Garbe.* 1889. 8. 10 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 8 *M.*)

No. 4. Index zu Otto von Böhtlingk's Indischen Sprüchen. Von *August Blau.* 1893. 8. 4 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 50 *Pf.*)

—— —— X. Band (in 4 Nummern) 1893—1897. 8. 24 *M.* 30 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 16 *M.* 20 *Pf.*)

No. 1. Die Çukasaptati. Von *Richard Schmidt.* 1893. 8. 9 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*)

No. 2. Die Âvaśyaka-Erzählungen, herausgegeben von *Ernst Leumann.* 1. Heft. 1897. 8. 1 *M.* 80 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 20 *Pf.*)

No. 3. The Pitṛmedhasūtras, ed. by *W. Caland.* 1896. 8. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.*)

No. 4. Die Marāṭhī-Uebersetzung der Śukasaptati. Marāṭhī und deutsch von *Richard Schmidt.* 1897. 8. 7 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 5 *M.*)

Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes. XI. Band.

No. 1. Wörterbuch der Dialekte der deutschen Zigeuner, zusammengestellt von *Rudolf von Sowa*. 1898. 8. 4 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*)

No. 2. Grundriss einer Lautlehre der Bantusprachen nebst Anleitung zur Aufnahme von Bantusprachen. Anhang: Verzeichnis von Bantuwortstämmen von *Carl Meinhof*. 1899. 8. 8 *M.* (Für Mitglieder d. D. M. G. 6 *M.*)

No. 3. Lieder der Libyschen Wüste. Die Quellen und die Texte nebst einem Exkurse über die bedeutenderen Beduinenstämme des westlichen Unterägypten von *Martin Hartmann*. 1899. 8. 8 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*)

Vergleichungs-Tabellen der Muhammedanischen und Christlichen Zeitrechnung nach dem ersten Tage jedes Muhammedanischen Monats berechnet, herausg. von *Ferd. Wüstenfeld*. 1854. 4. 2 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 50 *Pf.*) **Vergriffen** bis auf 1 Exemplar.

Fortsetzung der Wüstenfeld'schen Vergleichungstabellen der Muhammedanischen und Christlichen Zeitrechnung (von 1300 bis 1500 der Hedschra). Herausgegeben von Dr. *Eduard Mahler*. 1887. 4. 75 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 50 *Pf.*).

Biblioteca Arabo-Sicula, ossia Raccolta di testi Arabici che toccano la geografia, la storia, le biografie e la bibliografia della Sicilia, messi insieme da *Michele Amari*. 3 fascicoli. 1855—1857. 8. 12 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 9 *M.*) **Herabgesetzt** auf 9 *M.*, für Mitglieder 6 *M.*

Appendice alla Biblioteca Arabo-Sicula per *Michele Amari* con nuove annotazioni critiche del Prof. *Fleischer*. 1875. 8. 4 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*) **Herabgesetzt** auf 3 *M.*, für Mitglieder 2 *M.*

Seconda Appendice alla Biblioteca Arabo-Sicula per *Michele Amari*. 1887. 8. 2 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 50 *Pf.*). **Herabgesetzt** auf 1 *M.* 50 *Pf.*, für Mitglieder 1 *M.*

Die Chroniken der Stadt Mekka, gesammelt und auf Kosten der D. M. G. herausgegeben, arabisch und deutsch, von *Ferdinand Wüstenfeld*. 1857—61. 4 Bände. 8. 42 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 31 *M.* 50 *Pf.*) **Herabgesetzt** auf 30 *M.*, für Mitglieder 20 *M.*

Biblia Veteris Testamenti aethiopica, in quinque tomos distributa. Tomus II, sive libri Regum, Paralipomenon, Esdrae, Esther. Ad librorum manuscriptorum fidem edidit et apparatu critico instruxit *A. Dillmann*. Fasc. I. 1861. 4. 8 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*)

—————— -- Fasc. II, quo continentur Libri Regum III et IV. 4. 1872. 9 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.* 75 *Pf.*)

Firdusi. Das Buch vom Fechter. Herausgegeben auf Kosten der D. M. G. von *Ottokar von Schlechta-Wssehrd*. (In türkischer Sprache.) 1862. 8. 1 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 75 *Pf.*)

Subhi Bey. Compte-rendu d'une découverte importante en fait de numismatique musulmane publié en langue turque, traduit de l'original par *Ottocar de Schlechta-Wssehrd*. 1862. 8. 40 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 30 *Pf.*)

The Kâmil of el-Mubarrad. Edited for the German Oriental Society from the Manuscripts of Leyden, St. Petersburg, Cambridge and Berlin, by *W. Wright*. XII Parts. 1864—1892. 4. 96 *M.* (Für Mitgl. der D. M. G. 72 *M.*) Ist Part. 1864. 4. 10 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 7 *M.* 50 *Pf.*) IId—Xth Part. 1865—74. 4. Jeder Part 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. à 4 *M.* 50 *Pf.*) XIth Part (Indexes). 1882. 4. 16 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 12 *M.*) XIIth Part (Critical notes) besorgt von Dr. *M. J. de Goeje*. 1892. 4. 16 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 12 *M.*)

Jacut's Geographisches Wörterbuch aus den Handschriften zu Berlin, St. Petersburg, Paris, London und Oxford auf Kosten der D. M. G. herausg. von *Ferd. Wüstenfeld.* 6 Bände. 1866—73. 8. 180 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 120 *M.*)

——— I.—IV. Band in je 2 Halbbänden. 1866—1869. 8. Jeder Halbband 16 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. je 11 *M.*)

——— V. Band. 1873. 8. 24 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 16 *M.*)

——— VI. Band. I. Abtheilung. 1870. 8. 8 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 5 *M.* 30 *Pf.*)

——— VI. Band. II. Abtheilung. 1871. 8. 16 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 10 *M.* 70 *Pf.*)

Ibn Ja'îš Commentar zu Zamachšarî's Mufaṣṣal. Nach den Handschriften zu Leipzig, Oxford, Constantinopel und Cairo herausgeg. von *G. Jahn.* 2 Bände 1876—1886. 4. 117 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 78 *M.*) **Herabgesetzt** auf 72 *M.*, für Mitglieder 48 *M.*

——— I. Band. 1. Heft. 1876. 2. und 3. Heft. 1877. 4. Heft. 1878. 5. Heft. 1880. 6. Heft. 1882. 4. Jedes Heft 12 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. je 8 *M.*) **Herabgesetzt** auf 7 *M.* 50 *Pf.*, für Mitglieder 5 *M.*

——— II. Band. 1. Heft. 1883. 2. Heft. 1885. 3. Heft. 1885. Jedes Heft 12 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. je 8 *M.*) **Herabgesetzt** auf je 7 *M.* 50 *Pf.*, für Mitgl. je 5 *M.*, 4. Heft. 1886. 4. 9 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*) **Herabgesetzt** auf 4 *M.* 50 *Pf.*, für Mitglieder 3 *M.*

Chronologie orientalischer Völker von Albêrûnî. Herausg. von *C. Ed. Sachau.* 2 Hefte. 1876—78. 4. 29 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 19 *M.*) **Herabgesetzt** auf 15 *M.*, für Mitglieder 10 *M.*

——— Heft 1. 1876. 4. 13 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 8 *M.* 50 *Pf.*) **Herabgesetzt** auf 6 *M.*, für Mitglieder 4 *M.*

——— Heft 2. 1878. 4. 16 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 10 *M.* 50 *Pf.*) **Herabgesetzt** auf 9 *M.*, für Mitglieder 6 *M.*

Malavika und Agnimitra. Ein Drama Kalidasa's in 5 Akten. Mit kritischen und erklärenden Anmerkungen herausg. von *Fr. Bollensen.* 1879. 8. 12 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 8 *M.*) **Herabgesetzt** auf 6 *M.*, für Mitglieder 4 *M.*

Mâitrâyaṇî Saṃhitâ, herausg. von Dr. *Leopold von Schroeder.* 1881—1886. 8. 36 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 27 *M.*)

——— Erstes Buch. 1881. 8. 8 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*)

——— Zweites Buch. 1883. 8. 8 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*)

——— Drittes Buch. 1885. 8. 8 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*)

——— Viertes Buch. 1886. 8. 12 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 9 *M.*)

Die Mufaḍḍalîjât. Nach den Handschriften zu Berlin, London und Wien auf Kosten der deutschen morgenländischen Gesellschaft herausgegeben und mit Anmerkungen versehen von *Heinrich Thorbecke.* Erstes Heft. Leipzig, 1885. 8. Text 56 S., Anmerk. 104 S. 7 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 5 *M.*)

Katalog d. Bibliothek der Deutschen morgenländ. Gesellschaft. I. Druckschriften und Aehnliches. 1880. 8. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*) In Neubearbeitung begriffen.

——— II. Handschriften, Inschriften, Münzen, Verschiedenes. 1881. 8. 3 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 50 *Pf.*)

Nöldeke, Th. Ueber Mommsen's Darstellung der römischen Herrschaft und röm. Politik im Orient. 1885. 8. 1 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 15 *Pf.*) **Vergriffen** bis auf 8 Exemplare.

Teuffel, F., Quellenstudien zur neueren Geschichte der Chânate. Separatabdruck aus der Zeitschrift der D. M. G., Band 38. 1884. 8. In 15 Exemplaren. 4 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*)

Catalogus Catalogorum. An Alphabetical Register of Sanskrit Works and Authors by *Theodor Aufrecht*. 1891. 4. 36 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 24 *M.*)

——— Part II. 1896. 4. 10 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*)

Goldziher, Ign., Der Dîwân des Ǵarwal b. Aus Al-Ḥuṭej'a. (Separatabdruck aus der Zeitschrift der D. M. G., Band 46 und 47.) 1893. 8. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*)

Huth, Georg, Die Inschriften von Tsaghan Baišiṅ. Tibetisch-mongolischer Text mit einer Uebersetzung sowie sprachlichen und historischen Erläuterungen. 1894. 8. 3 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.*)

Die Deutsche morgenländische Gesellschaft 1845—1895. Ein Rückblick gegeben von den Geschäftsführern in Halle und Leipzig. 1895. 8. 1 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. gratis.)

Bacher, W., Die Anfänge der hebräischen Grammatik. (120 S.) Leipzig 1895. 8. 4 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*) (Separat-Abdruck aus der „Zeitschrift, Bd. 49" in 60 Exemplaren.)

☞ Zu den für die Mitglieder der D. M. G. festgesetzten Preisen können die Bücher nur von der Commissionsbuchhandlung, F. A. Brockhaus in Leipzig, unter Francoeinsendung des Betrags bezogen werden; bei Bezug durch andere Buchhandlungen werden dieselben nicht gewährt.

Zeitschrift

der

Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Herausgegeben

von den Geschäftsführern,

in Halle Dr. **Pischel,** in Leipzig Dr. **Socin,**
Dr. **Praetorius,** Dr. **Windisch,**

unter der verantwortlichen Redaction

des Prof. Dr. E. Windisch.

Dreiundfünfzigster Band.

I. Heft.

Leipzig 1899,
in Commission bei F. A. Brockhaus.

Inhalt.

Heft I.

Bemerkungen zu den beiden grossen Inschriften vom Dammbruch zu Marib

(Glaser 554 und 618).

Von

Franz Praetorius.

Die beiden grossen von ihm entdeckten Inschriften vom Damme zu Marib, die umfangreichsten der bisher bekannten südarabischen Inschriften, hat Glaser selbst im Jahrgange 1897 der Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft (6. Heft; S. 360—488 der durchlaufenden Seitenzählung) in hebräischer Umschrift veröffentlicht, übersetzt und ausführlich erläutert. Im grossen und ganzen dürfte er den Sinn beider Inschriften richtig erkannt haben. Nach Glaser hat Winckler im 1. Jahrgange von Peisers Orientalistischer Literaturzeitung Sp. 19 ff. beide Inschriften im Auszuge übersetzt und mit kurzen Erläuterungen versehen.

Ich hoffe, in manchen Einzelheiten über die Erkenntnis dieser meiner beiden Vorgänger hinausgekommen zu sein und lege was ich — bald mehr, bald weniger sicher — erkannt zu haben glaube, in den nachfolgenden Bemerkungen nieder. Ich gebe, wie gesagt, nur Bemerkungen: Hinsichtlich des zusammenhängenden Textes verweise ich auf die Arbeit Glasers.

Den Pluralis majestat. bezeichne ich wie Glaser und Winckler, und wie schon in meiner Amharischen Sprache, durch grossen Anfangsbuchstaben beim Pronomen. Anders als Glaser bezeichne ich in der hebräischen Umschrift durch שׂ das dem äthiop. ሠ entsprechende Zeichen, durch שׁ das dem äthiop. ሰ entsprechende.

Der Kürze wegen nenne ich in dieser Veröffentlichung die kleinere Inschrift, Glaser 554: I; die umfangreichere, Glaser 618: II.

I.

In der Übersetzung des Königstitels glaube ich, zwei von Winckler aufgestellte Behauptungen ablehnen zu müssen. Ich übersetze „König von Saba und Ḏuraidān und Ḥaḍramaut und Ymnt und Ihrer Beduinen, von Ṭaudm und Tihāmat“.

Es ist mir zunächst unverständlich, wie durch das ד̄ in מלך שבא וד̄רידן die beiden Ländernamen „Saba und Raidān“ zu e i n e m Begriff zusammengezogen werden sollten, während der Titel ohne ד̄ bedeuten würde „König von Saba und (König) von Raidān“. Von vornherein schon ist es doch mehr als wahrscheinlich, dass durch das zwischentretende ד̄, das nur den Begriff „König“ wieder aufnehmen könnte, die Begriffe Saba und Raidān eher von einander getrennt, als miteinander vereinigt werden können. Gerade wenn Saba und Raidān zu einer Einheit zusammengezogen werden sollten, müsste aller grammatischen Wahrscheinlichkeit nach ד̄ zwischen beiden f e h l e n. Und umgekehrt, wenn man besonders hätte ausdrücken wollen, dass „die Königswürde der übrigen Länder für sich bestehe“, so hätte man das aller grammatischen Wahrscheinlichkeit nach eher durch Zufügung, als durch Nichtsetzung von ד̄ erreichen können, man würde gerade dann erwarten וד̄חצ̄רמות וד̄ימנת. Vgl. auch Mordtmann, Beitr. zur minäischen Epigraphik S. 74 (4. Abs.).

Winckler verweist, wohl um diese grammatische Absonderlichkeit glaubhafter zu machen, auf II 87, wo es heisst וכבר חצ̄רמות וד̄פרנת. Ich sehe in dem Kebīr von Ḥaḏramaut und in D̲frnt zwei verschiedene Personen. Aber selbst angenommen (aber nicht zugegeben), dass durch jene drei Worte e i n e Persönlichkeit bezeichnet werden sollte, angenommen dass wirklich, wie Winckler meint, durch das ד̄ ausgedrückt würde, dass „nur e i n Statthalter für Ḥaḏramaut und Frnt“ anzunehmen ist: So ist das doch etwas ganz anderes, als wenn „Saba und Raidān“ zu e i n e m B e g r i f f e zusammengezogen werden sollen! Und wo wäre auch nur der geringste Grund zu der Annahme, dass Ḥaḏramaut und Frnt nur e i n e n Statthalter gehabt? Ich glaube, Winckler stützt seine These über שבא וד̄רידן hier auf etwas Unbewiesenes, das aber auch dann nichts beweisen würde, wenn man es als bewiesen annehmen wollte. — Ist übrigens nicht auch in dem Königstitel nur von e i n e m Könige die Rede, obwohl vor חצ̄רמות und ימנת nicht ד̄ steht?

Ich kenne sehr wohl die historischen Gründe, die Winckler veranlassen, Saba und Raidān unter dem Gesichtspunkt einer höheren Einheit zu betrachten, und bestreite das Recht dazu keineswegs; aber ich bestreite, dass dieser Gesichtspunkt sprachliche Andeutung gefunden. Ich halte nach wie vor ד̄ für einen Bestandteil des Namens selbst: Nicht Raidān, sondern D̲uraidān lautet derselbe, wenigstens die vollständige Form desselben; vgl. zuletzt ZDMG. 50, 144. Dass die Schreiber der äthiopischen Inschriften den Namen in der Form Raidān auffassen konnten, ist leicht begreiflich. — Man wird auch finden, dass Winckler sich zu seiner eigenen Erklärung der Inschrift Gl. 1359/60 (Zl. 6, 9f.) hiermit in Widerspruch gestellt hat; vgl. Mitt. Vorderasiat. Ges. II, S. 328 letzter Abs.; weiter S. 335 a. E. — 336. —

Sodann übersetzt Winckler in dem Königstitel אערבהמו durch „d i e Araber“, denn das Suffix habe hier determinierende Bedeutung.

Diese Behauptung hat Winckler schon öfters aufgestellt, und in den Mitt. Vorderasiat. Ges. II, 343 hat er sogar den Grammatikern und „Philologen“ vorgeworfen, dass ihnen diese so gewöhnliche determinierende Bedeutung des Suffixes unbekannt sei. Auch ich fühle mich durch diesen Vorwurf getroffen, insofern ich allerdings diese Bedeutung des Suffixes nicht kenne. Ich glaube aber, dass der Irrtum oder mindestens eine gewisse Unklarheit auf seiten Wincklers ist. Soviel ist freilich richtig, dass durch ein angehängtes Suffix ein Nomen determiniert wird, aber es wird dadurch mehr als bloss determiniert: Es tritt zugleich in Beziehung zu einem anderen Nomen. Der blossen Determinierung dient der in den südarabischen Inschriften bekanntlich vorhandene und ausgiebig angewendete Determinativartikel. Lassen wir nun das in dem Suffix liegende Bedeutungsmoment der Beziehung auf ein anderes Nomen in der Übersetzung fort, so werden wir dem Sinne des Originals nicht ganz gerecht, — es sei denn, wir könnten nachweisen, dass die südarabische Sprache selbst jenes Moment aufgegeben und ein gewisses Suffix artikelhaft gebraucht habe. Es würde sich das wohl daran erkennen lassen, dass das Suffix dann auch in Fällen gebraucht werden würde, wo eine Beziehung auf ein anderes Nomen überhaupt, oder wenigstens auf ein der grammatischen Form des Suffixes entsprechendes Nomen unmöglich ist. Diesen oder sonst einen Beweis für seine Behauptung hat Winckler aber, soviel ich sehe, nirgends auch nur versucht; es scheint, als habe er jene Behauptung überhaupt nur aufgestellt, weil eine (nach seiner Meinung) glatte deutsche Übersetzung nach deutschem Sprachgebrauch manchmal lieber den Artikel gebrauchen würde, als ein Possessivpronomen. Als ob dieser Massstab zur Beurteilung südarabischer oder anderer Spracherscheinungen angelegt werden könnte! Hat das Suffix etwa in لَيْلَهُم Ham. ٣٨٤, 12 (und in zahllosen ähnlichen Fällen) bloss „determinierende“ Bedeutung, weil deutscher Sprachgebrauch hier lieber sagen würde „die Nacht hindurch“? Nicht einmal in einer artikellosen Sprache, wie im Syrischen, würde man mit Recht behaupten können, dass z. B. in ܡܢܝ ܡܫܡܫ ܠܐܠܗܘܬܗ das Suffix bloss determinierende Bedeutung habe.

Zuerst m. W. hat Winckler von diesem „im Sabäischen besonders häufigen Sprachgebrauch“ geredet in seinen Altorientalischen Forschungen I, 335. Angenommen dass die beiden Bruchstücke der betr. Inschrift wirklich unmittelbar aneinander gehören, angenommen weiter, dass die Auffassungen Wincklers sonst überall das Richtige treffen, dass namentlich auch das von Glaser selbst bezweifelte עבדהמו thatsächlich so dasteht, — so sehe ich doch nicht den geringsten Grund, aus dem אלההמו „Gottes“ bedeuten soll, nicht „ihres Gottes“; d. h. ich würde das Suffix zunächst auf Israel beziehen, vielleicht aber auf den Urheber der Inschrift und seine

Familie. Anderwärts findet man ja auch אלההו sein Gott (Miles I, 3: ZDMG. 30, 680).

Sodann Mitteil. der Vorderasiat. Gesellsch. II, 342 f. Obwohl Winckler seine Übersetzung von כל עברתהמו Zl. 14 der Vertragsinschrift „in alle ewigkeit" selbst mit einem Fragezeichen versieht, knüpft er daran doch zwei Seiten später Bemerkungen über die determinierende Bedeutung des Suffixes. Ich denke, wir verzichten hier auf weitere Erörterungen so lange, bis die Bedeutung jener Wortgruppe klarer sein wird.

Weiter Mitt. Vorderasiat. Ges. II, 349. Bekanntlich wird die Sonnengöttin שמשם im Sprachgebrauch des Südarabischen nicht immer (WZKM. X, 155 = Sab. Denkm. S. 55 ff.), wohl aber in der Regel mit dem Suffix der 3. Pers. plur. masc. verbunden: שמשהמו; ein Sprachgebrauch, der doch wohl in „unser Herr und Heiland, notre Dame" u. a. bekannte Parallelen hat. Nun soll das Suffix nach Winckler hier determinierend sein „die Sonne", und zugleich die Behandlung der Gottheit als Plural anzeigen (wie אלהים, አምላክ). Ich sehe hier so wenig wie oben bei אלההמו einen Grund, von der alten Auffassung abzugehen und verweise noch auf Osiand. 31, 2 (ZDMG. 19, 261 ff. = Babylonian & Orient. Record Nr. 56, Vol. V, S. 195), wo שמשהו steht, während Zl. 6 שמשהמו: Aus diesem Wechsel geht doch mit Sicherheit hervor, dass die Suffixe bei dieser Gottheit vom südarabischen Sprachgefühl durchaus in ihrem ursprünglichen Sinne aufgefasst wurden. Durch המו wird die Göttin auf die Gemeinde der Religionsgenossen, durch הו auf den einzelnen Weihenden bezogen. Und überdies, da die Sonnengöttin der Südaraber eben eine Göttin ist, sollte man da bei Wincklers Auffassung nicht das (bisher m. W. noch nicht belegte) weibliche Pluralsuffix erwarten, also vermutlich שמשהן? Und wenn (ich glaube) zweimal auch אשמשהמו vorkommt, so spricht auch diese pluralische Form des Substantivs nicht dafür, dass der Name der Göttin als Plural gelte: Falls nicht etwa ein تغليب vorliegen sollte (z. B. = Sonne, Mond und Sterne), so deutet אשמש auf die durch verschiedene Verehrungsstätten selbst zu einer Mehrheit von Göttinnen gewordene Sonnengottheit.

Und nun soll nach Winckler auch in dem Königstitel das Suffix von אערבהמו bloss durch den Artikel wiedergegeben werden: „(König) . . . der Araber". Ebenso II, 75 לאחבשהמו ואחמרהמו „den Ḥabeš und den Ḥimyar". Auch hier sehe ich nicht ein, warum der König von den ihm unterthanen, von den ihm Heeresfolge leistenden Völkern oder Teilen von Völkern nicht als von seinen Beduinen, seinen Abessiniern, seinen Ḥimyaren sprechen sollte, und warum eine solche Bezeichnung nicht auch in dem offiziellen Königstitel Platz haben könnte.

Ich denke also, dass aus den bisher von Winckler vorgeführten Beispielen ganz und gar nicht hervorgeht, dass die Pronominal-

suffixe im Südarabischen artikelhaft gebraucht werden könnten (wie im Äthiopischen). —

Dem arabischen Sprachgebrauch folgend, übersetze ich אערב mit „Beduinen". Ob zwischen אערב und ערבן II, 49 und 64 irgend ein sachlicher Unterschied besteht, weiss ich nicht.

Nach Sab. Denkmäler S. 71 wird nicht daran zu zweifeln sein, dass nicht nur חהמת, sondern auch טודם geographische Eigennamen sind[1]). Ich weiss nicht, wie man dieselben grammatisch anders auffassen könnte, denn als koordiniert den vorhergehenden fünf Genitiven. Bei Glasers Übersetzung „Ihrer Araber im Hoch- und Tiefland" würde man eine Präposition vermissen; bei Wincklers Übersetzung „der Araber von Gebirge und Ebene" würde ein besonderer Genitivexponent zu erwarten sein (trotz der von Winckler, altor. Forsch. I, 335 wohl ad hoc aufgestellten Regel, dass das Suffix besonders dazu diene, Iḍāfe-Verbindungen noch besonders zu determinieren). Ich denke, nachdem die Länderaufzählung durch ואערבהמו unterbrochen ist, wird sie mit טודם asyndetisch wieder aufgenommen.

Zl. 7 וצחו übersetzen Glaser und Winckler mit Recht durch „Sie gelangten". Das Wort war bisher m. W. aus den südarab. Inschriften nicht bekannt, findet sich aber in den beiden Damminschriften mehrere Male, und zwar so, dass je aus dem Zusammenhange die Bedeutung „gelangen" deutlich hervorgeht. Offenbar liegt das äthiop. በጽሐ vor. Mag die in Delitzsch-Haupts Beiträgen I, S. 28 für dieses Wort vorgeschlagene Etymologie richtig sein oder nicht: Hier anlautendes *b*, dort anlautendes *w* deuten nicht auf Urverwandtschaft, sondern auf Entlehnung. Die Annahme liegt nahe, dass schon damals in den nordäthiopischen Volksdialekten በጽሐ wie *vaṣĕḥa* gesprochen worden ist (mindestens im Kontexte des Satzes, vgl. Tigriñagrammatik § 62 a. A.), was in südarabischer Schrift, vielleicht auch im südarabischen Munde nicht ganz genau wiedergegeben werden konnte, und wofür das nächstliegende eben *waṣeḥa* war, d. h. rein labiales *w* für dentilabiales. Aber da sich auch umgekehrt in den Damminschriften *b* für äthiop. *w* zu finden scheint (vgl. zu I, 16), so möchte ich jene Erklärung doch nicht für sicher halten.

Da es sich um die Wiederherstellung des Dammes handelt, der quer durch Thal und Bett des Flusses ging (s. Journ. asiat. VII, Bd. 3, S. 3 ff. und Plan Digue de Mareb ebenda), so liegt es nah, עברן Zl. 7 in der appellativen Bedeutung „das jenseitige Ufer" zu fassen; indes stört das ihm voraufgehende קדם etwas. רחבם Zl. 6/7 ist bereits von D. H. Müller, Burgen und Schlösser II, 13 ff. (vgl. Sab. Denkm. S. 68) als Eigenname eines Teils der Dammbauten erkannt worden. Wohl sicher auf dem südöstlichen Ufer. Also „von der Nähe von Rḥbm an, bis sie gelangten vor עברן".

1) Vgl. auch Derenbourg, Etudes sur l'épigr. du Yemen Nr. 13, Zl. 4/5; dazu Österr. Monatsschr. f. d. Orient 1884, S. 62.

In ועדבהו Zl. 7/8 liegt ebenfalls der Plural majest. des Perfekts vor „und Sie stellten ihn wieder her". Die Pluralendung *ū* wird, in den Inlaut tretend, nicht geschrieben. Ebenso sind aufzufassen השקרהו Zl. 8—9, ועדבהמו Zl. 20, ועדבהו Zl. 80, וכעדבהו II, 101 bis 102, ומשרהו II, 111 u. a. m.

Die beiden unmittelbar folgenden Wörter משרם ושצנם Zl. 8 machen, da sie indeterminiert, syntaktisch anscheinend isoliert, zur Bildung und zum Verständnis des Satzes nicht notwendig sind, den Eindruck, als seien sie absolute Infinitive zu עדבהו, die die nähere Art und Weise des Wiederherstellens näher angeben. Ebenso Z. 23. Noch deutlicher scheinen beide Ausdrücke Z. 73 als absolute Infinitive zu dem Verbum finit. משרו zu stehn. Anders Z. 28, II, 58, II, 111 —112. — Zur Bestimmung der Bedeutung von שצנם hat bereits Glaser auf S. 13 f. eine Stelle aus einer anderen seiner Inschriften beigebracht: Ich denke dass hier durch die Umgebung für אשצנהו die Bedeutung „seine Gräben" äusserst nahegelegt wird. Und so möchte ich denn auch in den Damminschriften die Bedeutung „graben" annehmen. Ist das richtig, so empfiehlt sich für משרם die Bedeutung „mauern" oder ähnlich. Der Damm wurde wieder hergestellt mit Spaten und Maurerkelle. Die Etymologie betreffend, so wird man bei משרם an eine Ableitung von سُورٌ, سُورَةٌ denken; zu שצנם aber fehlt jeder Vergleich. Nur das im Äthiop. recht fremdartig aussehende ሣጹን Kiste, Schatzkiste, Sarg könnte wohl ein Eindringling aus dem Südarabischen sein, würde aber dann — wofern die obigen Ausführungen richtig — diese Bedeutung wohl aus der Bedeutung eines gegrabenen Aufbewahrungsortes entwickelt haben.

Während mit עדבו ff. Zl. 6 die Wiederherstellung des Dammes ihrer Länge nach angegeben wird, wird mit ועדבהו ff. Zl. 7 die Wiederherstellung ihrer Höhe nach angegeben: „bis Sie ihn zum Gipfel brachten von der Niederung aus, von Wādi Ṭmḥn". — Mit Zl. 10 beginnen nun Angaben über Wiederherstellung verschiedener Teile des Dammbaues, die nicht dem eigentlichen Damm angehören. Die Namen für diese einzelnen Teile sind meist nicht mit Sicherheit zu enträtseln.

Zunächst Zl. 10 מדאבן. Das דאבן bei Derenbourg, Etudes sûr l'epigr. du Yémen Nr. 14, Zl. 10 ist sicher etwas ganz anderes und hilft nichts, den Sinn unseres Wortes kennen zu lernen. Nur aus dem Zusammenhange, wie ich ihn ratend zu erkennen glaube, mutmasse ich, dass es sich um einen gemauerten Pfeiler beim Schleusenbau handelt: „Und sie stellten wieder her den Pfeiler von seiner Basis an".

In וטרדהו Zl. 11 vermute ich wieder den defektiv geschriebenen Plur. majest. eines Verbums irgend welches bautechnischen Sinnes. Von der noch aufzufindenden speciellen Bedeutung wird es abhängen,

wie die nächsten Worte grammatisch aufzufassen sind. — Durch die bekannte Bedeutung des Verbums ברא ist der Sinn des unmittelbar folgenden מבראם ungefähr klar: „Bausteine, Steinblöcke“ oder ähnlich. גרבם ist bereits bekannt durch Sab. Denkm. S. 92; Derenbourg, études Nr. 13, Zl. 2. Dass man heutzutage unter גרבם in Jemen rötliche unbehauene Steine versteht, erfahren wir durch Glaser zu II, 59. Vgl. noch Winckler, altorient. Forsch. I, 336. לבתם (Sab. Denkm. Nr. 13, Zl. 2) wird von Glaser richtig mit „Ziegelsteine“ übersetzt worden sein. Das Wort scheint in singularischer Form kollektiv gebraucht zu werden, denn im Plural müsste voraussichtlich das assimilierte *n* wieder erscheinen. Was auch immer die specielle Bedeutung von מרדו sein mag, es liegt nahe, in מבראם den allgemeineren Begriff zu sehen, der durch die beiden folgenden Wörter appositionell näher bestimmt wird, etwa „... mit Bausteinen, Natursteinen und Ziegeln“.

Unmittelbar hieran schliessen sich die schwierigen Worte auf Zl. 13 ואזיים u. fg. Meine ratende Deutung derselben geht von der Mutmassung aus, dass wir in dem wunderbaren פרזנם das uralte Fremdwort فِرْزِل, *parzillu*, ברזל vor uns haben. Diese Bedeutung „Eisen“ scheint auch in der andern Stelle ZDMG. 37, 350 zu passen. — אזיים sieht aus wie der Plural von زِيّ; aber durch die Bedeutung dieses alten Fremdworts dürfte diese Möglichkeit abgewiesen werden. Vielleicht dürfen wir dem zu Grunde liegenden Singular eine Bedeutung wie زاوية, ܙܳܘܝܬܳܐ beilegen: „Winkel, Ecke“? Dann würde sich ein Sinn ergeben „und (mit) eisernen Ecken“; d. h. die Ecken des Pfeilers wurden durch eiserne Klammern, Beschläge oder dergleichen noch besonders befestigt. Auch Zl. 76 sind die אזיים פרזנם ein mit גרבם ולבתם zusammen und koordiniert mit diesem aufgeführtes Baumaterial. — Auch dass auf Zl. 13 die לבת offenbar als Nomen regens zu אזיין steht, würde passen: „Die Ziegelsteine der Ecken“. Aber die diesen vorhergehenden Worte וברדם מהבדלם sind ganz dunkel. Auch durch Sab. Denkm. Nr. 19, Zl. 2 wird ברדם nicht deutlicher. Ich rate: „und Haken (Nägel od. dgl.) gesteckt in die Ziegelsteine an den Ecken“, d. h. die Ziegelsteine an den Ecken des Pfeilers wurden auch unter sich noch durch eiserne Stifte befestigt.

Da עגלמתן Zl. 14 noch öfters in der Inschrift vorkommt (auch ohne ת), so ist an irgend welche etwa durch das zwischenliegende Monogramm verursachte Verwirrung nicht zu denken. Bei dem vierradikaligen Aussehen des Wortes ist es vielleicht erlaubt, an ein Kompositum zu denken, dessen zweiter Bestandteil ما Wasser ist. Der erstere mag äthiop. ዐግል Wand, Mauer sein, so dass das Wort etwa die Bedeutung „Mole“ hätte. (Oder መዕቀል: ማይ??).

Nach dem eben Gesagten wird auch nicht anzunehmen sein, dass das folgende Wort חבשכן durch das Monogramm in Unordnung gebracht sein sollte. Irre ich mich nicht, so haben wir in dem beginnenden ת hier (sowie mehrfach in den folgenden Zeilen) ein weibliches Relativ sing., = äthiop. (እን)ተ?, bezüglich auf das unmittelbar vorhergehende Substantiv; dann die Präposition ב, endlich ein Nomen. Vielleicht darf man dabei an das äthiop. ጸንፈ denken: Dass der fremdartige, durchaus nicht wie ص klingende Laut des äthiop. ጸ im Südarabischen durch ש wiedergegeben wurde, dürfte kaum befremden: Kein anderer Buchstabe hätte den, vielleicht damals schon nach ጠ hin klingenden Laut des äthiop. ጸ annähernder wiedergeben können. Ich schlage also vor „Und Sie stellten wieder her die Mole, welche (sich befindet) am Rande des מצקמן“. Letzteres Wort wird auch in diesem Zusammenhange schwerlich deutlicher als bisher; vgl. Glaser, Mittheilungen u. s. w. S. 37; WZKM. I, 99; Glaser, südarab. Streitfragen S. 23 f.; WZKM. III, 248. Es liegt auch nahe, hier an äthiop. ዐቀመ zu denken.

Mit עגלמתן Zl. 14 ist koordiniert der durch ו angeknüpfte stat. constr. כאבת Zl. 16. Zur Bedeutungsfeststellung kann ich nur an das etymologisch unklare äthiopische ነሀወ denken, dessen Bedeutung „ausströmen lassen, ausgiessen“ sehr wohl in den Rahmen der vorliegenden Beschreibung passen würde. Dann also כאבת etwa = ነሆወት. Die an die Verschiedenheit der Laute zu knüpfenden Erörterungen unterlasse ich, solange jene Gleichung nicht gesichert ist. Aber noch aus einem anderen, sachlichen Gesichtspunkte scheint es mir naheliegend, in כאבת wirklich den „Ausströmungsbau“ (Glaser), die Schleuse zu sehen. Es wird nämlich als Objekt der Ausbesserung erwähnt 1) כאבת עילן Zl. 16, 2) כאבתן חבן עילן ומפללם Zl. 17 f., 3) כאבת מפללם Zl. 18, 4) bei der späteren Ausbesserung כאבתי רחבם Zl. 80, also fünf verschiedene כאבת. Es ist nun aber von vornherein mit Sicherheit anzunehmen, dass die Thalsperre eine grössere Anzahl von Schleusen hatte: An den noch heute erhaltenen geringen Resten sind allein drei Schleusen zu erkennen. Ich glaube kaum, dass sich von irgend einem andern Hauptbestandteile des Baues würde sagen lassen, er sei (mindestens) fünffach vorhanden gewesen.

An dieses weibliche, durch den folgenden Genitiv עילן determinierte Substantiv כאבת schliesst sich nun wieder das weibliche Relativ ת mit dem Nomen סן. Über letzteres, öfters in den Inschriften wiederkehrende, aber seiner Bedeutung nach unbestimmte Wort hat zuletzt Mordtmann gehandelt in Beitr. zur Min. Epigraphik S. 116 f.; vgl. auch ZDMG. 46, 530. Abweichend von meinen Vorgängern glaube ich, und zwar nicht nur aus dem Zusammenhange der vorliegende Stelle, schliessen zu dürfen, dass כן irgend eine

allgemein lokale Bedeutung hat, die ich allerdings nicht näher bestimmen kann. Darauf scheint auch hinzudeuten die bereits von den Bearbeitern der Sabäischen Denkmäler S. 75 gemachte Beobachtung, dass vor סן so häufig die Präpositionen בן und עד stehen. Und vielleicht ist das vor סן ebenfalls häufig sich findende אל auch weiter nichts als אֶל־. Der Hinblick auf سَنَةٌ, سِنّ würde Bedeutungen wie „Front, Weg, Richtung" nahelegen. Vermutungsweise schlage ich „Seite, neben" vor. Also etwa „und (Sie stellten wieder her) die Schleuse von *ǵailān*, die (sich befindet) neben der Mole".

Von den beiden auf Zl. 17 nun folgenden Worten ועילן הורדה scheint das erstere wieder mit כאבת koordiniert zu sein, direktes Objekt von עדבו Zl. 13. غَيْل ist ein specifisch südarabisches Wort = نَهْر; s. Dozy, suppl. II, 235; ZDMG. 53, 656. Ich möchte zweifelnd vermuten, dass es sich bei עילן um den noch heute erhaltenen „ancien canal" auf dem linken Ufer des Dana handelt, zwischen dem nordwestlichen Balaqberge und den „restes de la digue". Die eben genannte Schleuse von *ǵailān* neben der Mole, wäre dann die noch heute erhaltene, auf dem Plane sofort zu erkennende Schleuse B′—A′. Also nicht nur die Kanalschleuse hätte dann der König wiederhergestellt, sondern auch עילן הורדה „den Kanal dahinter". Denn für das immer noch dunkle הור (vgl. ZDMG. 37, 338. ZAss. 10, 172) möchte ich die Bedeutung „hinter" raten (vgl. وراء?). הורדה steht kurz adverbialartig „dahinter"; speciell auf כאבת bezogen müsste es הורה heissen. Die beiden Worte ועילן הורדה gehören eng und unselbständig zum Vorhergehenden, die relativische Anknüpfung fehlt; vielleicht deshalb weil eben nur ein עילן bei den Dammanlagen vorhanden war.

Auf Zl. 18 ist in תבן wieder das weibliche Relativ sing. ת zu erkennen, während בן offenbar wirklich die Präposition „zwischen" ist. Das öfters vorkommende מפללם erweist sich durch die Mimation als ein nicht näher zu bestimmender lokaler Eigenname. Am schwersten empfindet man aber, dass über die Bedeutung des determinierten Appellativums נמרין Zl. 19 f. sich durchaus nichts einigermassen Zuverlässiges ermitteln lässt. II, 114 der stat. constr. נמרי. Es dürfte zu übersetzen sein Zl. 17—20 „und (Sie stellten wieder her) die Schleuse, die zwischen dem Kanal und Mfllm, und die Schleuse von Mfllm die neben dem Nmry und hinter Mfllm, und das Nmry das vor dem Damme."

Das Ende von Zl. 21 ist bereits von Glaser nach Zl. 27 und II, 102 ergänzt worden. Auch den Sinn haben Glaser und Winckler sicher richtig erschlossen. Indem ich aber das von Winckler erschlossene hebr. בעלות, das „Bergwerke" bedeutet haben soll, auf sich beruhen lasse, verweise ich auf das weit näher liegende

äthiop. መብሀል, መብሀል, ማዕበል, ማዕበልት, das ein spitziges eisernes Instrument bedeutet. Und von den Vergleichungen, die Dillmann col. 983 bringt, ist besonders مِعْوَل interessant „das spitze Eisen des Steinbrechers", neben مِعْبَلَة. Mit seinem *w* für äthiop. *b* verhält es sich wie רצח (oben S. 5) zu በጸሐ und scheint dadurch, sowie durch den Wechsel mit *b* im Arabischen, die Entlehnung zu verraten. Wir dürfen also thatsächlich im Süden eine zwischen בעל und עבל schwankende Wurzel annehmen, die „Steine ausbrechen" bedeutet. II, 69 finden wir dieselbe in verbaler Gestalt בעלו. Über die Bedeutung von ער Fels s. Glaser S. 15 Anm. 1 und S. 90 Anm. 1. Also Zl. 21: „vom Ausbrechen des (Grund-)felsens an".

Glasers Lesung zu Ende von Zl. 22 ועדבר עוד nehme ich als sicher an. Das auf Zl. 23 folgende Wort ישרן ist bereits aus Fr. 12, 13, 14 (vgl. D. H. Müller, Burgen und Schlösser II, 13 f.) als Bezeichnung einer bestimmten Örtlichkeit, wahrscheinlich im Südosten, bei den Dammbauten bekannt. Die Bedeutung des mehrmals in den Damminschriften wiederkehrenden עוד kann ich nicht sicher bestimmen. Aus naheliegender Etymologie möchte man ja schliessen, dass es irgend ein Ringwall, Umfassungsmauer oder dergleichen ist. Ist die oben S. 6 gegebene Erklärung richtig, so würde aus dem auch hier folgenden Zusatz משרם ושצנם folgen, dass es ein Bauwerk aus Erd- und Maurerarbeit ist. Es folgt nun auf Zl. 24 aber noch eine nähere Bestimmung דבן מבראן וקדם ערמן „welcher aus Bausteinen (besteht) und vor dem Damme (sich befindet)". Durch den offensichtlichen Gegensatz zu Zl. 25, wo von מבראן וגירן die Rede ist, wird deutlich, dass hier ein Bauwerk gemeint ist, dessen Steine ohne Hilfe von Mörtel aufeinander gebaut sind. Man beachte die Determination in מבראן (עוד ישרן . . . דבן), gerade so, wie bekanntermassen immer in unmittelbaren Unterordnungen, wie עדן דמבראן וגירן Zl. 25, צלמן דדהבן u. a. m. Ich möchte also von Z. 22 an übersetzen: „Und Sie stellten wieder her die Mauer von Yasrān mit mauern und graben von ihrer Basis an, bis Sie sie zum Gipfel brachten, welche aus Bausteinen (besteht) und vor dem Damme (sich befindet)".

In דמן Zl. 25 ist bereits von Glaser ausser dem Relativ ein Wort allgemein lokaler Bedeutung erkannt worden „in der Nähe"; vgl. Sab. Denkmäler Nr. 31 Zl. 2 u. 4. Es liegt nahe, סן Zl. 19 bloss als eine andere Schreibung dieses מן anzusehen. Also: „und Sie stellten wieder her die Mauer aus Bausteinen und Kalk, welche neben dem Wādi Gz'n (sich befindet)".

Das Relativ am Anfang von Zl. 26 bezieht sich möglicherweise nicht auf עודן, sondern auf ודין גזאן „welches vor der Kanalschleuse und vor dem Auslass Yasrān (liegt)". Also ein Teil der

Ebene, die nordnordöstlich von den Balaqbergen liegt? כאבתן עׄילן Zl. 26 = כאבת עׄילן Zl. 16.

Zl. 28 „Und Sie hörten auf (زالوا) von der Maurer- und Erdarbeit in 27 Tagen und vollendeten es (واتقّهوه)“.

Anders als meine Vorgänger möchte ich den Sinn der nun auf Zl. 29 mit וםקה beginnenden schwierigen fünf Worte erraten. In מצׄרפת zunächst vermute ich ein mit صَفْرٌ verwandtes Wort, das vom Kam. als ein nur aus Steinen, ohne Kalk und Mörtel aufgeführter Bau angeführt wird. Darauf folgen nun aber gerade die beiden Wörter אבנם וגירם „Steine (vielleicht kleinere Steine) und Kalk“, also gerade Dinge, von denen ein מצׄרפת frei sein sollte, wofern die Bedeutung des Wortes eben richtig erschlossen. Dann ergiebt sich die ungefähre Bedeutung von םקה von selbst: Es handelt sich um eine Mauer aus lose aufgetürmten grossen Steinen und Felsblöcken, die nun durch kleine Steine und Kalk gefestigt, ausgefüllt, geglättet wird. Die genauere Bedeutung von םקה wage ich allerdings nicht zu ermitteln, trotz Hal. 661, 1 und ZDMG. 37, 337. Der Form nach mag םקה konsekutiver Infinitiv sein. Also etwa: „und (Sie) füllten aus die cyklopische Mauer von Ḏ'fn mit Steinen und Kalk“. Vgl. II, 44—45.

Zl. 32—35 sind zu sehr verstümmelt, als dass ich versuchen möchte, in ihr Verständnis einzudringen. Zl. 36 ודׄרזאו wohl passivisch رُزِئُوا „und was Sie ausgaben“; vgl. Zl. 82 und II, 114 bis 115. דׄביחם Zl. 42, ebenso II, 124, dürfte als ذبائح aufzufassen sein, trotz der vielleicht nicht mehr ernst zu nehmenden Mimation. Wegen der Bedeutung vgl. zu II, 124. קרטׄם Zl. 43, dessen dritter Buchstabe unsicher, verstehe ich nicht.

Bei אצׄחם ועצׄורם Zl. 45 handelt es sich, wenn ich recht sehe, um Kamele, die in einem gewissen Gegensatz zu einander stehen: אצׄחם dürfte für אנצׄחם stehn, Plur. zu ناضح „Schöpf- oder Wasserkamel“; עצׄורם dagegen (über dessen Mimation das gleiche wie bei דׄביחם gilt) dürfte Plural von عَضَادٌ sein, vgl. Lane 2073ᵃ ناقةٌ عضادٌ A she-camel that does not come to the watering-trough etc.

וארבעי Zl. 46 Versehen für וארבע.

Zl. 51 ff. „Der Monat davon ist der Ḏd'wn im Jahre 564“. Die Art und Weise der Datumsangabe ist ungewöhnlich; sie hat aber doch ihres gleichen in Langer 7, 3 = Glaser 799, 3, wo es heisst (s. ZDMG. 37, 365 ff.; 43, 653 ff.; Corp. I. S. 76 ff.): ובורחן דׄמהלתן דׄבחרפין דׄלחמסת ותמניי ותׄלת מאתם „und im Monat Ḏmhltn im

Jahre 385“. Das auffallende י in דבחרפין wird also durch die Damminschrift nicht bestätigt. Und ganz ähnlich Sab. Denkm. Nr. 31, 5 בחרפן דלתשעת ושתי ושת מאתם . . „ . . im Jahre 669“.

Ich halte es für unmöglich, dass חבר Zl. 54 von einem „Eröffnen“ des Dammbaues gesagt sein könnte; vielmehr ist hier schon (vorläufig) vom Durchbruch, von der Zerstörung des Dammes die Rede: „Und er wurde durchbrochen, nachdem das Jahr (564) vergangen war, und Sie aus ihm das Land bewässert hatten, nachdem der Frühling vergangen“. Durch סקיו wird es nahegelegt, beidemale auch דהב als Verbum, mithin בן als Konjunktion aufzufassen.

Ich nehme דהב in der gewöhlichen Bedeutung ذَهَبَ praeteriit, abiit und glaube, dass es im Gegensatz zu ורד Zl. 59 steht. — Leider fehlen jetzt anscheinend zwei Buchstaben.

Zl. 59 „Wie nun der Frühling (des Jahres 565) eintrat, und . .“. Dem erst von Mordtmann richtig gedeuteten חגן (WZKM. 10, 156 f.) ist hier noch כ vorgesetzt. Jedes hätte wohl auch einzeln genügt. חגן in zeitlicher Wendung: Vertragsinschrift Zl. 15 (Glaser, Abessinier S. 42). — Entweder mit בורחן Zl. 60, oder mit חבר Zl. 61 beginnt der Nachsatz: „im Monat Ḏṯbtn 565 (,) da wurde durchbrochen die Mole u. s. w.“

אשיח Zl. 64 verstehe ich ebensowenig, wie es meine Vorgänger zu verstehen scheinen, die ihm Bedeutungen beilegen, die wohl nur aus dem Zusammenhang erschlossen sind.

Als der Dammbruch stattfand, war der König gerade auf einem Zuge durch Himjar und Hadramaut. Dort erreichte ihn die Schreckenskunde und veranlasste ihn, mit seinem Heere nach Marib zurückzukehren. Dies ist der Inhalt von וכורד Zl. 64 bis אאלפם Zl. 72, den ich im allgemeinen, nicht aber in allen Einzelheiten sicher zu erkennen glaube.

Was bedeutet zunächst die Wurzel רעט, die Zl. 65—66 und in den folgenden Zeilen in verschiedenen Ableitungen viermal vorkommt? Mag diese Wurzel, die hier ja nicht zum ersten Male in den Inschriften auftritt (Hal. 372, 382 = ZDMG. 47, 401 f.; ZDMG. 26, 430; Mordtmann, Beitr. min. Epigraphik 75) anderswo immerhin anderes bedeuten, hier vermute ich, dass wir das äthiop. ደንገጸ (dessen Herkunft bisher anders beurteilt worden, s. Porges, Verbalstammbildung S. 345; meine Amhar. Sprache § 100 f) in seinen Ursprüngen vor uns haben. Auf diese Anknüpfung brachte mich der Inhalt der Zeilen, wie er allmählig vor mir auftauchte, in Verbindung mit dem bereits meinen Vorgängern aufgefallenen ד von דרעטם Zl. 67, für welches ת zu erwarten wäre: Zum Hifil (הרעטהמו) sich stellendes Abstraktnomen mit vorgesetztem *d* aus *t*. Von diesem Abstraktum ist das äthiop. ደንገጸ denominiert. Wir haben hier ein Beispiel des bereits von Dillmann behaupteten Wandels von ع in ገ; schliesslich Übergang des *r* vor *g* in *n*.

דא Zl. 66 ist in der Sprache dieser Inschriften die Negation, wie ich bei II, 12 zuerst erkannte. (Vorher dachte ich bei דדא an äthiop. ዘዐ erzählen).

Ich weiss wohl, dass der Singular ורד Zl. 64—65 auch wohl als Prädikat zu dem folgenden מלכן aufgefasst werden könnte, glaube aber, dass thatsächlich ריעֹםּ Zl. 65—66 Subjekt zu ורד ist und übersetze Zl. 64 ff.: „Und als zu dem König in Ḥimyar und Ḥaḍramaut eine Schreckenskunde durch einige Stämme gelangte, die (vorher) nicht zu Ihnen gekommen war (ሰሐረ)". Hieran schliesst sich unmittelbar

חקה במרב וערמן Zl. 66 f. „Es ist zu Ende mit Marib und dem Damme". Wir hatten Zl. 29 חקה als أَتْقَهُ „zu Ende führen, vollenden" angenommen; ich glaube nicht, dass es hier in wesentlich anderer Bedeutung vorliegt. Es dürfte das unpersönliche Passivum أُتْقِهَ anzunehmen sein. Jene drei Worte bilden den Inhalt des umlaufenden schrecklichen Gerüchts. Dann folgt der Nachsatz:

דריעֹםּ הריעֹהמו Zl. 67 „da ergriff Sie Schrecken".

Und nun scheint es mir, als beginne mit כתאך Zl. 68 asyndetisch nochmals ein Vordersatz zu dem eben angeführten Nachsatz: „als gejammert wurde: Die Stämme der Ebene sind in Verderben und Tod versetzt worden, und (der Damm) ist durchbrochen worden im Frühling nach einem Jahre". תאך setze ich zweifelnd = اِنْتَأَكَ, 8. Konj. von äthiop. ንእከ. הוקלו, etwa قُوقِلُوا, stelle ich hinsichtlich der Bedeutung mit نقل zusammen „übertragen, in einen andern Zustand versetzen". Zum Wechsel von Wurzeln prim. *w* und prim. *n* vgl. Sab. Denkmäler S. 34 a. E.; Haupt-Delitzsch Beiträge I, 36 f. (Dazu Dillmann in Deutsche Literaturztg. 1890 Sp. 1502, Barth, Etym. Studien, S. 63 f.), ZDMG. 48, 650. בעד חרפן nach Ablauf des (ersten) Jahres: Zu Ende Frühling 564 war der Damm laut Zl. 56—58 wieder im Betriebe, und im Frühling 565 wurde er abermals durchbrochen. Dieses schlichte בעד חרפן Zl. 69 f. giebt eine gewisse Gewähr dafür, dass auch mit בן דהב חרפן Zl. 55 nicht mehr, als mit dem blossen בעד חרפן gesagt sein soll.

Zl. 70 ff. „Und als (diese Kunde) Sie aus Ḥimyar und Ḥaḍramaut fortschreckte, da waren die, welche mit dem Könige zogen 20000". דורד, also der Singular von Vielen, während der Plural vom König allein: Wie so oft in äthiopischen und amharischen Chroniken.

Von וכמשׂרו Zl. 72 an bis zum Schluss ist die Inschrift leidlich klar. Freilich die bautechnischen Ausdrücke werden auch jetzt nicht verständlicher. Auch ist nicht immer klar ersichtlich, wo zu den durch כ eingeführten Vordersätzen die Nachsätze beginnen.

Zum Teil sind daran Lücken schuld, zum Teil der Umstand, dass ו offenbar auch den Nachsatz einführen kann. — Zu dem Plural אאכם Zl. 75, II, 107 ff. vgl. Hommel, südarab. Chrest. S. 46 e. חרצם Zl. 75 dürfte adv. حِرْصًا eifrig sein. Weniger sicher ist die syntaktische Stellung desselben Wortes Zl. 81. Bei למדר Zl. 78, möglicherweise גמדר, kann man an جمد denken, aber auch wohl an لبد: Die ungefähre Bedeutung ist klar.

חרצם Zl. 83 ist offenbar äthiop. ጥሬጽ Mehl (Dillmann, Sp. 90), dessen Schreibung durch diese Stelle also anders bestimmt würde, als sie bei Dillmann angesetzt ist. נסכם Zl. 84 ist schwerlich = نسك, denn allem Anschein nach handelt es sich um keinerlei Opfer, noch um irgend welches Giessen (Wellhausen, Reste [2] 142); vielmehr handelt es sich, wie oben Zl. 36 ff., um Beköstigung oder Löhnung der Arbeiter. Und da liegt es denn nahe genug, nachdem oben vom Mehl die Rede war, נסכם mit hebr. כבשים zusammenzustellen, das in erster Linie „Schlachtvieh" bedeutet haben muss; vgl. P. Haupt in The Johns Hopkins University Circulars, Nr. 58, May, 1887 (Hebraica vol. III, p. 107 ist mir nicht zugänglich), weiter die bei Gesenius-Buhl [12] 499 angezogenen Stellen. — Was זפן Zl. 84 ist, weiss ich nicht; aber auf לפעלן für die Arbeiter unmittelbar folgend und ihm angereiht, muss es einen ähnlichen Begriff bezeichnen.

Nachdem zunächst im allgemeinen angedeutet worden, dass der König Ausgaben „an Mehl" und „an Schlachtvieh" gehabt, beginnt mit Ende der Zl. 84 die genauere Aufzählung, und zwar zunächst der Mehlsorten, wie oben Zl. 37, wo jene vorläufige Andeutung nicht vorangeschickt ist. שׂרלם Zl. 86 ist ሰገዳለ (Dillmann 373); vgl. Fraenkel, Fremdwörter S. 32. Sodann folgt — ebenfalls wie oben Zl. 41 — Zl. 88 die genauere Aufzählung des Schlachtviehs. Zum Schluss hier wie dort die Getränke und sonstigen Lebensmittel. Zu dem von Glaser wohl richtig = hebr. כִּכָּר gesetzten כרכרם Zl. 95 Centner möchte ich das Mahriwort *kubkob* Stern (ZDMG. 27, 277) vergleichen: Beide sind wieder auf die Grundform zurückgegangen.

Zl. 97 ff. „Der Monat davon ist der D̲d'w 565". Das wird doch wohl derselbe Monatsname sein, wie der Zl. 51 erwähnte D̲d'wn. Also die erste Wiederherstellung ist datiert vom Monat D̲d'wn 564 (Zl. 51). Nach Ablauf des Frühlings desselben Jahres war der Damm wieder im Betrieb (Zl. 56—58). Daraus folgt, dass der D̲d'wn vor Ablauf des Frühlings fällt, oder mindestens unmittelbar nach Ablauf desselben. Die Möglichkeit, dass dieser Monat einer etwa noch vor dem Frühling fallenden Jahreszeit des südarabischen Kalenders angehöre, wird durch folgende Erwägung abgewiesen: Im Monate D̲t̲btn (Zl. 60) des Frühlings (Zl. 69) 565

brach dann der Damm aufs neue, und im Monate Ḏd'w(n) 565 war die zweite Wiederherstellung vollendet. Daraus folgt, dass der Frühlingsmonat Ḏṯbtn im südarabischen Kalender dem Monate Ḏd'w(n) voranging.

II.

Zl. 4. Wie das dem Eigennamen אברהה vorhergehende אן zu deuten ist, ergiebt sich aus § 85 meiner amharischen Sprache; vgl. ebenda S. VII f. Zur Sache vgl. weiter Kuhn's Literatur-Blatt II, 59; Dillmann's chrest. aeth. S. 123, Zl. 1; Wright zu Josua Styl. cap. XVI.

Dass das auf den Eigennamen folgende, von Glaser עזלי gelesene Wort äthiopisch ist, wird Glaser mit Recht angenommen haben. Aber das von Dillmann einmal belegte, den Äthiopen selbst nicht mehr verständlich ኣዛል *vir fortis, strenuus* scheint mir immerhin unsicher. Da Glaser S. 52 Anm. 2 bemerkt, die Buchstaben ג und ל seien in dieser Inschrift bisweilen absolut nicht zu unterscheiden, so denke ich עזגי lesen zu dürfen, d. i. äthiop. ዐዛዚ, ኣዛዢ Befehlshaber, aber schon mit dem amharischen Lautwandel des ዚ in ዢ, ጂ! Das konnte nicht anders als durch גי (جى) wiedergegeben werden.

קשׂר Zl. 9 heisst hier sowie Zl. 13, 55 offenbar „rebellieren“. Als Nomen ist קשׂר bereits seit längerer Zeit bekannt in einer Bedeutung wie „Herr, Führer“; vgl. WZKM. II, 198. Das Verbum mag eigentlich bedeuten „sich zum Herrn aufwerfen, die Herrschaft an sich reissen“. Bei dem gänzlichen Mangel einer zu Tage liegenden Etymologie, kam mir einen Augenblick der Gedanke, der Ursprung dieses Wortes sei in dem äthiop. ኣጋእዝት oder ኣጋእስት, plur. von እግዚእ Herr, oder in ግዝኣት, amhar. ግዛት Herrschaft zu suchen (? ?).

Zl. 10 ff. Es wird mir schwer zu glauben, dass zwei ganz verschiedene Bedeutungen der Wurzel خلف in ganz naher Aufeinanderfolge vorliegen sollten. Ich glaube nicht, dass החלף hier heisst „die Treue brechen, abfallen“, als vielmehr „sich zum Chalifen erklären“. כקשר והחלף also „als die Herrschaft an sich riss und sich zum Chalifen erklärte“.

Das Subjekt zu diesen beiden Verben folgt unmittelbar: בגזמן יזד בן כבשת der General Jazīd ben Kabšat. Bei dem ersten Worte fiel mir sofort der bekannte äthiopische oder vielmehr amharische Titel ደጃዝማች (ደጅ : ኣዝማች) ein. Wenn dieser Titel heutzutage neben seiner vollen Form oft die Abkürzung ደጃች zeigt, so ist es wohl möglich, dass derselbe auch schon vor 1300 Jahren eine Abkürzung wie ደጃዝም hervorgebracht

hat. Abgesehen von dem ersten Konsonanten würde בגזמן so genau wie möglich mit dieser Abkürzung übereinstimmen (das schliessende ן ist natürlich der Artikel). Darüber, wie an Stelle des äthiopischen ደ ein ב eingetreten, wird man wohl nur Vermutungen aufstellen können; denn wer kann wissen, woran die Südaraber etwa bei dem fremdländischen Titel dachten! Möglich auch, dass man früher በደጅ : አዝማች sagte.

Zl. 11. חֿלפתהמו u. s. w. Etwa خليفتهمو „zu Ihrem Chalifen, den Sie über Kdt eingesetzt hätten". Der Plural חֿליפהמו Zl. 36 خلائفهمو.

Zl. 12 f. ודא כן להו חֿלפתן. Wenn ich die Inschrift bis hierher richtig verstanden habe, so ergiebt sich für das bisher rätselhafte דא, das an drei Stellen der beiden Inschriften auftritt, aus dem Zusammenhange der Sinn einer Negation. Und dieser Sinn passt auch an den beiden anderen Stellen. Das alte לא (Hommel, Chrest. S. 55 a. E.) hat sich hier also wohl in דא umgestaltet. „Während ihm das Chalifat (in Wirklichkeit) nicht zukam".

Den Inhalt der Worte וכאשיר Zl. 18 bis במשרקן Zl. 20 haben meine Vorgänger im allgemeinen wahrscheinlich richtig erfasst; aber im einzelnen ist es schwer, Rechenschaft von der Übersetzung abzulegen. אשיר (auch Zl. 97), יאפקן, בקה (vgl. Sab. Denkm. S. 89) sind unbekannter Bedeutung; ausserdem ist es mir fraglich, ob sich יאפקן ohne Relativ oder Konjunktion in intentionellem Sinn an das Vorhergehende anschliessen könnte. — Nur in einem Punkte glaube ich hier etwas weiter gekommen zu sein, nämlich hinsichtlich des Namens גרה. Zl. 36 f. finden wir zwei ähnliche, וטה und עודה. Ich sage ähnliche, weil wenigstens mir an allen dreien sofort der eigentümliche Ausgang ה auffiel. Denselben finden wir freilich auch in אברה, wo er sich aber aus der äthiopischen Etymologie des Namens sogleich erklärt. Nicht so in jenen dreien. Ich halte diese für verkürzte Namen, das ה für letzten Rest eines Gottesnamens oder für die Vertretung eines solchen. גרה ergiebt sich also als Verkürzung von جار الله, גרעשתרת u. ähnl.; vgl. hebr.-phöniz. גֵּרָא. Ebenso erweist sich עודה als Verkürzung von عبد الله od. ähnl., merkwürdigerweise schon mit Diphthongisierung *'aud* statt *'abd*! Unklar ist mir nur der Ursprung von וטה. Ist vielleicht עטה zu lesen? Dann würde عطاء الله zu Grunde liegen.

Mit והרגהו Zl. 20, das ich als והרגֻהו auffasse, beginnt wohl der Nachsatz: „da töteten sie ihn und warfen nieder die Festung Kdr". Ich sehe nicht ein, weshalb נחת hier nicht dieselbe Bedeutung habe soll, wie Gl. 825, 12 (Mordtmann, himjar. Inschriften und Altert. S. 9; Mitteil. Vorderasiat. Gesell. II, S. 344). Es handelt sich um Zerstörung der Festung nur insoweit, als eine Zerstörung zur Eroberung nötig war. Die siegreichen Aufrührer

konnten sich immerhin in der eroberten Festung wieder verschanzen und verteidigen (Zl. 77).

חרב Zl. 22 sicher von Winckler richtig als „bekämpfte“ aufgefasst.

Zl. 23 „Und er machte zum Gefangenen Māzin Hgn den Ḏamariten“. Da מזנם offensichtlich der bekannte Namen مازِن ist, wird הגן als Beinamen zu diesem aufzufassen sein.

Für שׂתאו Zl. 24, 28, 94 legt der Zusammenhang der Stellen genau die Bedeutung des äthiop. ተንሥአ so sehr nahe, dass ich auf die ZDMG. 48, 651 (vgl. 50, 142) gemachte Zusammenstellung mit einem aus ተንሥአ entstandenen ተሥአ zurückkommen möchte. Vielleicht geht das umgestellte שׂתא vom Kausativ הׂשתא (Vertragsinschrift 19 u. 22) für השׂתא aus.

Bei מקלי Zl. 29 scheint Glaser an äthiop. ቀላይ, ቈላ zu denken, wenn er das Wort mit „Tiefebene“ oder „Schluchten“ übersetzt. Im Hinblick auf ZDMG. 47, 391 f. möchte ich diese Deutung (die mir übrigens auch zunächst einfiel) bezweifeln. Ich glaube, מקלי wird zu deuten sein = مَنْقَلَيْ „und Sie durchzogen die beiden Bergpässe von Saba“.

Mit שׂאמו Zl. 29 weiss ich nichts besseres anzufangen als vermutungsweise zu übersetzen „und Sie schwenkten links ab von Ṣirwāḥ über Nbṭm nach ʿAbrān“.

Das Zl. 33, 40, 56, 63, 79 vorkommende Verbum דֿכי übersetzt Winckler mit „entbieten, aufbieten“ (das Heer, eine Aufforderung), Glaser mit „an die Spitze (des Heeres) treten“, „beordern“ und „(eine Aufforderung) richten“, beide den Sinn des bisher unbekannten Verbs offenbar lediglich aus dem Zusammenhang erschliessend. Auch ich weiss eine s i c h e r e etymologische Anknüpfung des Verbums nicht; aber mir fällt bei דֿכי das etymologisch gleichfalls unklare, sehr gewöhnliche amhar. ዘጋጀ ein (Abbadie, dictionnaire amariñña 729; meine Amhar. Sprache S. 240 f.), dessen Bedeutung „bereiten, vorbereiten, in Ordnung bringen“ hier wohl passen würde. Vielleicht stehen beide in irgend welchem Zusammenhange miteinander. Das von Dillmann (col. 1068) einmal belegte spätäthiop. ዘጋጀየ mag erst aus dem Amhar. rückgebildet sein. — In שׂרות, שׂרוית Zl. 33, 40, 53, 78 haben auch meine Vorgänger den äthiop. Plural ሰራዊት sicher nicht verkannt.

Ich übersetze also Zl. 32 f. „Und wie Sie nach Nbṭm gelangten, rüsteten Sie Ihre Truppen gen Kdr“. Also noch bevor der König das Ziel seines Marsches, ʿAbrān, wo nach Zl. 24 der Rebell Yazīd stand, erreicht hatte, sandte er seine Truppen nach der Festung Kdr, in der sich die aufständischen Grafen verschanzt hatten (Zl. 77), nachdem sie sie erobert (Zl. 20 f.). Der Grund, weshalb der König

schon bevor er das Ziel seines Heereszuges erreicht, sein Heer anderswohin entsendet, folgt Zl. 38 f.: Der Rebell Yazīd hatte sich beim Anmarsch des Königs unterworfen und war dem Könige bis Nbṭm entgegengekommen.

Nach Zl. 25 f. hatte der König den Feldzug gegen den Rebellen Yazīd unternommen mit seinen abessinischen und himjarischen Truppen. Nach der Unterwerfung Yazīds, in Nbṭm, rüstet er nun nicht sein ganzes Heer gen Kdr, sondern שׂרותהמו Zl. 33—34 erhält als einschränkende Apposition: אלו ולמד וחמירם. Also jedenfalls himjarische Truppen, aber auch nicht die sämtlichen himjar. Truppen, denn Zl. 75 zeigt den König auch noch von himjarischen Truppen umgeben. In אלו ולמד liegt es am nächsten, Teile der abessinischen Truppen zu sehen. Indem ich auf Glaser, Abessinier S. 14 ff. verweise, verzichte ich darauf, die Sache klar zu stellen. Dass der König nicht ganz ohne Truppen geblieben, ist übrigens nicht nur an sich wahrscheinlich, sondern wird auch durch Zl. 48 ff. nahegelegt.

Der Sinn der Worte העדהמו ידהו Zl. 39 ist klar. Wörtlich „er liess seine Hand zu Ihnen zurückkehren (أعاد). Gegensatz zu نزع يده من الطاعة ou اخرج يدا من طاعة se révolter bei Dozy, suppl. II, 850[a]. Vgl. Zl. 51, 79.

Glasers Text bietet Zl. 40 דכין. S. 45 Anm. 4 sagt Glaser aber, er „lese“ statt dessen דכי. Ich weiss nicht, ob daraus etwa zu schliessen ist, dass das ן unsicher. Ich würde in דכי den Infinitiv des Qal, in דכין den des Piel sehen. Für die Konstruktion der Wortgruppe also ganz gleich.

Zl. 44 finden wir einen neuen, unbekannten und unverständlichen bautechnischen Ausdruck: חבשם. Denselben auch Zl. 113.

בעדן Zl. 46, 63, 76 Konjunktion gegenüber der Präposition בעד, wie חגן : חג. Zl. 76 noch + ד dass.

עהדן Zl. 43 (العُهد) beziehe ich mit Glaser auf das Gelöbnis des Yazīd.

Zl. 48 ff. „da sandten Sie den N. N., damit er demütige die Araber, welche sich nicht mit Yazīd unterworfen hatten“. Der Name בררכן, den Glaser Zl. 48 im Texte giebt, ist laut S. 46 und 98 keineswegs sicher. Aus dem Zusammenhange ergiebt sich, dass ברת Konjunktion finaler Bedeutung sein muss. M. W. bisher nicht belegt. Man denkt dabei an رَيْثَ; und es scheint wohl möglich, dass aus der zeitlichen Bedeutung „so lange als“ eine finale Bedeutung entstanden sein könnte. Dem Imperfektum ידנן steht Zl. 64 der konsekutive Infinitiv דן gegenüber: Was Zl 49 erst als beabsichtigt dargestellt wird, ist Zl. 64 vollendete Thatsache: „nachdem Sie ... und die Araber gedemütigt hatten“. Ich denke bei ידנן, דן namentlich an äthiop. ደነነ. — אלהת ist Zl. 49, 55, 77,

78, 81, 100 sicher als Relativum plur. aufzufassen, fast = اللّاءات, اللّوات, nicht als Demonstrativ wie bei Hommel, chrest. S. 14 a. E. (Über אלהת in anderer pronominaler Bedeutung: WZKM. 10, 157 f.) — Glaser deutet in seinem Text an, dass nach אלהת auf Zl. 49 möglicherweise noch ein Buchstabe folge. Ich glaube das nicht. Die Zeile enthält 12 Buchstaben, wie die meisten andern. Nur wenige Zeilen enthalten 1—2 Buchstaben mehr. Aber dann wüsste ich auch nicht, was anderes zwischen Relativ und Verbum hier noch stehen könnte (vgl. Zl. 55, 77, 78, 81, 100), als höchstens die Negation, d. i. דא! — Ich zweifle nicht, dass Zl. 50 גבאר zu lesen ist, nicht לבאר, d. i. äthiop. ገብአ, amhar. ገባ in der im Amhar. so gewöhnlichen, auch im Äthiop. einigemale belegten Bedeutung „sich unterwerfen". Dagegen Zl. 80 „zurückkehren".

Es ist also anzunehmen, dass (Zl. 38 f.) Yazīd nur für seine Person, oder nur mit einem Teile seiner Anhänger sich dem Könige unterworfen hatte, während andere noch im Aufruhr beharrten, — ganz abgesehen von den Grafen, die sich in Kdr verschanzt hatten.

Das unsichere Wort zu Ende Zl. 52 und Anfang Zl. 53 wage ich nicht herzustellen, möchte aber glauben, dass Wincklers Auffassung „in Treuen" der Wahrheit näher kommt, als die Glasers „in Mârib"; denn der König wenigstens ist noch gar nicht in Mârib. Vgl. Zl. 97.

קרנו Zl. 54 = (ተ)ቀረኑ s i e b e k ä m p f t e n vgl. Zl. 79. (Vgl. Derenbourg, Études sur l'épigr. du Yémen Nr. 14, Zl. 5.)

Mit ומלכן Zl. 55 scheint der Nachsatz zu beginnen. Nachdem sich alles unterworfen, und die in Kdr verschanzten, noch nicht unterworfenen Grafen durch das Belagerungsheer eingeschlossen worden, kann der König daran denken, den durchbrochenen Damm wieder herzustellen.

Zl. 57 finden wir einen neuen bautechnischen Ausdruck חררתם. In verbaler Form kehrt derselbe Zl. 110 wieder: וחררו ערמן. Nur als schwache Vermutung wage ich חררתם = حديدة, ሐዲድ zu setzen, also in der Bedeutung anzunehmen, für welche in der vorigen Inschrift פרזנם zu stehen scheint; das Verb חרר entsprechend „mit Eisen beschlagen".

Was חֿגם Zl. 59 ist, weiss ich ganz und gar nicht. — Was man unter נחמת (wenn Gl. dieses Wort so richtig ergänzt hat, ohne Mimation) heutzutage versteht, liest man bei Glaser S. 47 Anm. 1. Die Benennung scheint aber doch von der Bearbeitung durch einen Handwerker hergeleitet zu sein; vgl. Sab. Denkm. S. 92; ZDMG. 49, 717 f.; Dérenbourg, Études sur l'épigr. du Yémen Nr. 13, 2, Nr. 14, 17. — Auch für צהרם Zl. 60 weiss ich keine bessere Deutung als die Glasers.

Zu עדֿבן Zl. 60 vgl. ZDMG. 42, 60 (Mitte).

דבמרב Zl. 61 gehört nur zu dem unmittelbar vorhergehenden Worte מהֿברתן, nicht auch zu ערמן ועודן. Denn die Dammbauten sind eine Stunde oder mehr von Marib entfernt; wohl aber war infolge des Dammbruches Marib selbst von Verwüstung und Zerstörung betroffen worden. Und eine Bedeutung, wie die letzteren, müssen wir offenbar מהֿברתן beilegen: Wir haben den Ursprung von äthiop. መዝብርት Trümmer, Ruinen, መዝበረ zerstört, verwüstet sein vor uns (trotz Barth, Etymol. Stud. S. 50 Anm.).

והועדהמו Zl. 61/62 = وأوعدهمو, aber nicht in der Bedeutung des arab. Verbs „er bedrohte sie", auch nicht etwa „er versprach ihnen", sondern wie im Hebr. הוֹעִיד „er bestellte sie, setzte ihnen einen Termin". Diese Bedeutung haben bereits meine Vorgänger erkannt. Aber ein Infinitiv der 4. Konjugation, wie Glaser will, ist hier sicher nicht anzunehmen, vielmehr ist die Form als 3. Pers. sing. masc. Perf. aufzufassen, Fortsetzung von דכי Zl. 56. — Die Erwägung, dass wir in diesem Texte die im Arabischen erheblich zurückgedrängte Bedeutung „einen Termin festsetzen" der Wurzel ועד offenbar noch häufiger finden, ferner der anscheinende Wandel der Negation לא in דא (vgl. auch zu Zl. 92), sowie andere, noch anzuführende Thatsachen haben mir die Überzeugung wachgerufen, dass die im Äthiop. bisher vermisste Wurzel ועד (ausser vielleicht in ሀይም) in ወሀለ, amhar. ዋለ vorliegt, so dass also auch diese heimatslose Wurzel (Delitzsch-Haupt, Beiträge II, 323) nunmehr ihre Verwandten gefunden hätte. Man beachte zunächst, dass nach Munzinger im Tigrē ምዓል noch nicht schlechthin „Tag" bedeutet, sondern „jour convenu de conseil", also ganz ähnlich wie מוֹעֵד, ميعاد, obwohl das Verbum ዎዐለ auch im Tigrē schon schlechthin bedeutet „passer la journée". Das auf Zl. 95 vorkommende Substantiv מועד Termin entspricht so ziemlich der Bedeutung dieses Tigrēwortes ምዓል und dürfte dem äthiop. ቀሀል(ት) gleichzusetzen sein. Ferner bedeutet im Amharischen ውል, auch noch ውዐል geschrieben, convention, contrat, ተዋዋለ fit une convention, ውላኛ qui respecte une promesse, ውላም teneur de promesses (Abbadie, dict. amariñña 643); also namentlich das den beiden letzteren Beziehungsadjektiven zu Grunde liegende Substantiv ganz in dem Sinne wie وَعْد Versprechen, Verheissung. Wir werden also annehmen müssen, dass ወሀለ im Äthiopischen ursprünglich die Bedeutungen von ועד, وعد gehabt hat, und dass mithin ዐለት (عِدَة), ቀሀለት ursprünglich nur den bestimmten, festgesetzten Tag bedeutet haben

(vgl. bei Dozy وَعَدَه يوما il lui fixa un jour), nicht den Tag schlechthin. Die in der Litteratur ausschliesslich vorliegende Bedeutung „den Tag verbringen" des Verbums ወዐለ (ዋለ) ist denominiert von der späteren Bedeutung der Substantiva ዕለት, ምዐልት. — Über die Entstehung der Bedeutungen der Gruppe ወጓሊ Wächter, ሞዉጓል Gefängnis, ገለ፡ዉል sentinelle de la caravane könnte ich nur unsichere Vermutungen aufstellen. — Vgl. Barth, etymol. Stud. § 22.

עדיר Zl. 65 schwerlich „zurückkehren", möglicherweise „eilen". Vielleicht als Piel aufzufassen wegen des י an dritter Stelle (statt ו; vgl. ZDMG. 37, 403 f., 406).

Zu בעת Zl. 66 vgl. Fraenkel, Fremdwörter 274; WZKM. III, 355. Ausdrucksweise und Zusammenhang lassen es als möglich erscheinen, dass die Kirche infolge des Dammbruches beschädigt oder zerstört war, also wiederhergestellt und neu geweiht werden musste.

Ich wünschte, meine Vorgänger hätten ihre Übersetzungen der schwierigen Worte כבהו קששם דבמשתלה Zl. 67 etwas begründet; vielleicht wäre mir dann ein Irren erspart geblieben. Ich kann aus משתלה nichts anderes herausfinden, als مُسْتَوْلاهُ, was ungefähr das Gegenteil von „ihrem Dienste" ist, wie Glaser und Winckler übersetzen. Sodann כבהו: Es liegt ja am nächsten, das Wort in בהו + כ zu zerlegen. Aber auf בעת מרב könnte sich בהו grammatisch nicht beziehen, höchstens dass man es adverbialisch „dort" wenden könnte. Und dann würde die Unterdrückung eines Verbs, wenn auch vielleicht nur des Verbs „sein" nach der Konjunktion כ immerhin hart berühren. Es kommt mir die Vermutung von ferne, dass כבהו = ከማሁ sei: „Sie weihten die Kirche von Marib, desgleichen einen Presbyter, der in der Herrschaft über sie sei". Also einen höheren Geistlichen, einen präpositus niedrerer? Oder etwa كَبَهْوِ قَسِيسٍ? Zu بَهْو s. namentlich Dozy supplem.

Zl. 68. Glaser ist nicht sicher, ob יפער oder יקער zu lesen ist; dasselbe Verbum und derselbe Zweifel kehrt Zl. 116 wieder. Über die Bedeutung kann keine erhebliche Meinungsverschiedenheit bestehen: Der Zusammenhang weist an beiden Stellen deutlich auf „sich an etwas machen, sich anschicken, sich wohin begeben" od. ähnl. Es liegt nahe, an ein dem arab. وقع paralleles südarab. יקע zu denken[1]). — Der Zusammenhang scheint weiter darauf hinzuweisen, dass das verstümmelte Wort .הֿו am Ende der Zeile „bis dass" bedeutet, was auch Glaser vermutet hat.

Mit וכוצֿער Zl. 70 beginnt der Vordersatz eines neuen verständlichen Satzes: „Und als Sie begonnen hatten, zu . . " So auch

---

1) Obwohl die W. יפע im Südarab. belegt ist: WZKM. II, 195; ZDMG. 30, 679.

schon Glaser. Der Nachsatz beginnt mit כן Zl. 72: „Da trat auf Verderben und Pest unter den Stämmen und in der Stadt". צ̄ללם ist bereits aus I, 69 bekannt, wo es mit מורחם verbunden ist. Diese Zusammenstellung, sowie Bedeutungen des arab. ضَلّ, ضَلَالٌ berechtigten uns, dort eine Bedeutung wie „Unheil, Verderben" anzunehmen. Wie dort mit מורחם, so ist צ̄ללם hier mit ערשׂם verbunden. Dieses etymologisch ganz unklare Wort findet sich bereits Osiand. 10, 3. So unklar diese Inschrift immerhin noch ist (vgl. zuletzt Corp. I. Sem., pars IV, tom. I, pag. 128 ff.), so konnte doch bereits in meinen Neuen Beiträgen S. 8 geschlossen werden, dass ערשׂם kein Ungemach eines Einzelnen, sondern irgend welche **Land**-plage bedeuten muss. Das ist sichtlich auch hier der Fall. Ich habe vermutungsweise „Pest" übersetzt, weil es auf mich den Eindruck macht, als handle es sich um eine Epidemie (namentlich Zl. 92 f.).

ח̇ני עלי Zl. 74 = أَخْنَى على. Also „Und weil Sie sahen, dass das Unheil die Stämme vernichtete, verabschiedeten Sie sie, Ihre Abessinier und Ihre Himjaren".

Zl. 76 ff.: „Und nachdem Sie die Verabschiedung unter den Stämmen vollzogen, da erschienen die Grafen, welche sich in Kdr verschanzt hatten; und als sie zum Könige gelangten mit den Truppen, welche Sie gerüstet hatten, um sie zu bekämpfen, da unterwarfen sie sich dem Könige. Und darauf kehrte der König zurück nach der Stadt Mārib vom Damme". Ich glaube nicht, dass der vor מלכן Zl. 78 von Glaser ergänzte Buchstabe ein א ist; ich vermute vielmehr eine Präposition, ל oder ב.

Mit וכוצחהמו Zl. 87 beginnt ein Vordersatz, dessen Nachsatz mit ורצחהמו Zl. 88 zu beginnen scheint: „Und als zu Ihnen kam die Botschaft des Nagāšī, da kam (auch) zu ihnen die Botschaft des Königs von Rom u. s. w." Dass hier der Nachsatz beginnt, scheint mir daraus hervorzugehen, dass das Verbum רצחהמו nur hier, gleich an der zweiten Stelle, wiederholt ist, während es die andern vier Male fehlt. Die Botschaft des Lehnsherren, des Nagāšī, war wohl ein bekanntes, erwartetes, feststehendes, selbstverständliches Ereignis, welchem die übrigen Gesandtschaften gegenübergestellt werden konnten. — מחשׂכת ist auch mir etymologisch dunkel; die ungefähre Bedeutung steht durch den Zusammenhang fest.

In der Auffassung von Zl. 92 ff. weiche ich sehr stark von meinen Vorgängern ab. Ich verzichte auf eine Auseinandersetzung mit ihnen und gebe gleich meine Übersetzung und Erklärung: „Und weil bekannt geworden, dass das Unheil nachgelassen hatte — gepriesen sei der Barmherzige! —, da erschienen die Stämme, wie bei Ihrer ersten Aufforderung, indem sie sich aufmachten zu ihrem (Ihrem) zweiten Termin". Nachdem also mit כל ראיו Zl. 73 ff. gesagt worden war, dass das Auftreten des Unheils, der Pest, der Grund war, aus dem die Stämme beurlaubt wurden, wird hier in

dem mit וכל ערן Zl. 92 beginnenden Satze gesagt, dass nachdem die Pest erloschen, die Stämme wieder einberufen wurden. Glaser zweifelt, ob Zl. 92—93 בללן oder צללן zu lesen sei (vgl. auch a. a. O. S. 50 Anm. 3): Ich nehme mit ziemlicher Zuversicht das letztere an. In ערן vermute ich عَلَنْ, entsprechend דא = لا. Die Bedeutung von חריד (تَرَيَّدَ, تَرَايَدَ) erschliesse ich allerdings lediglich aus dem Zusammenhange. Als entfernte Möglichkeit scheint mir, an رود, رويد zu denken; eher noch weniger Zutrauen hätte ich zu der Vermutung, dass חריד bedeutete „sich nach D̲u-Raidān wenden", dass also die Epidemie nur ihren Schauplatz geändert hätte. — חג Zl. 93 „wie", wieder eine Bestätigung der Mordtmannschen Entdeckung. — In שתאחהמו Zl. 94 sehe ich eine dem thatwörtl. Infinitiv des Äthiopischen entsprechende Konstruktion, äthiopisch etwa ተኀሢኦሙ. Das scheint bereits Winckler erkannt zu haben, wie man aus seiner Übersetzung „indem sie eilten" schliessen kann.

Zl. 95 ff.: „Und als angelangt waren die Stämme in dem letzten Zeitraum des (Monats) D̲d'wn, und als die Stämme zu Ihnen entsandt hatten ihre Ergebenheit, da stellten Sie wiederher was durchbrochen war von der Mauer, die Ya'fur vollendet hatte". אחרתן Zl. 97 = آخِرَة + Artikel, während אחרן Zl. 95 doch wohl آخِر + Artikel ist. — ובאשירהמו Zl. 97 fasse ich also in derselben transitiven Bedeutung „senden, schicken" (nicht „kommen"), wie Zl. 18—19; dieselbe dürfte dann auch in Ḥ.-Ġur. 8 wahrscheinlich sein. — Zu ברהמו vgl. Zl. 52.

Auch ich kann zwischen Zl. 98 und 99 einen ungezwungenen Zusammenhang nicht erkennen. Es scheint mir, als habe in der fehlenden Stelle etwa gestanden: „Nach vollendeter Wiederherstellung zog der König" nach Saba, desgleichen die Grafen, welche beim Könige waren und Ihre Beamten.

Zl. 101 ff.: „Und als Sie sie (die Mauer) wiederhergestellt hatten, von dem Ausbrechen des Grundfelsens an bis zur Spitze, und als Sie vor der Mauer hinzugefügt hatten eine Neuanlage, da betrug das was Sie mit den Stämmen vollendet hatten 45 Ellen an Länge und 35 Ellen an Höhe und 14 Ellen an Breite, in Steinblöcken". Aus dem Zusammenhange scheint sich zu ergeben, dass es sich bei קשבנם nicht um eine Erneuerung, eine Restaurierung, sondern um eine Neuanlage handelt. Demgemäss haben auch Glaser und Winckler übersetzt. Entsprechende Bedeutung scheint das Verbum Zl. 112 zu haben. — רימם wohl der Singular zu dem äthiop. plurale tantum አርያም. — Auffallend ist Zl. 108—109 ארבעת עשר אמם.

Denn da I, 74—75, II, 106—108 אמם immer als Femininum konstruiert wird, so sollte man auch hier ארבע עשרת אמם erwarten.

Zu dem unbekannten חררו Zl. 110 vgl. zu Zl. 57. Dann ומשׂרהו ושׂצהו; s. I, 7—8.

Zl. 112 ff.: „Und Sie legten neu an einen Auslass eines Ḫbšm, abgesehen von den alten". Wenn חבשׂם Eigenname wäre, so würde דהב חבשׂם bedeuten „den Auslass von Ḫbšm", womit die Neuanlage genügend gekennzeichnet wäre. Es wäre dann nicht recht ersichtlich, weshalb noch der Zusatz עיר אקדמן hinzugefügt ist; er wäre mindestens sehr überflüssig. Beinahe notwendig aber wird dieser Zusatz, sobald wir דהב חבשׂם in der oben angegebenen völlig indeterminierten Weise auffassen: Der König legte einen Ḫbšm-Auslass neu an, zu den alten schon vorhandenen hinzu und von diesen wohl zu unterscheiden! Ich fasse also אקדמן als determinierten Plural auf. Aus diesen Erwägungen vermute ich, dass חבשׂם ein Appellativum ist, — vielleicht dasselbe bedeutend was in I כאבת genannt ist.

Zl. 113 f. ונמרי מפללם scheint von הקשׂבו abzuhängen: Der König legte neu an ... „und das Nmry von Mfllm". Beide Ausdrücke aus I bekannt. Da aber in I von einem נמרי מפללם nicht die Rede ist, so steht nichts im Wege, dasselbe hier als Neuanlage zu betrachten. — Möglich indes, dass es von עיר abhängt.

וכדרזאו Zl. 114 f. entspricht dem ודרזאו I, 82, wie auch I 36 gestanden haben wird. Das כ ist hier störend, da schwerlich ein Vordersatz anzunehmen ist.

Das letzte Glied der zusammengesetzten Zahl 50 806, שׂדתם, kann der Regel nach nicht mit dem unmittelbar folgenden דקקם = دقيق Mehl verbunden werden. Es wird also, wozu ja auch sonst der Sinn durchaus drängt, ein Massausdruck weiblichen Geschlechts im Sinn behalten sein: „50 806 (Pfund od. ähnl.) Mehl". Ebenso wird ein Massausdruck im Sinne behalten sein Zl. 121 „und 26 000 (Pfund od. ähnl.) Datteln". — Auf תמרם folgt nun unmittelbar בקנתן ידעאל. Ich glaube, wir haben hier eine Apposition zu תמרם, die die nähere Art der Datteln angiebt, wahrscheinlich eine gute Gattung. Bedenkt man, dass die Dattelpalme im Äthiop. ሰቀለት heisst, so scheint es äusserst naheliegend, in dem inschriftlichen בקנתן dieses, um die Endung *ān* vermehrte äthiopische Wort wiederzufinden. Wechsel von *n* und *l*: ZDMG. 48, 650. Also „Yada'ilsdatteln".

ונבחם Zl. 122: „und Schlachtvieh" = äthiop. ጥብሕ (für ጥብኅ). Dieser Begriff wird sofort erläutert durch „3000 דבירם und Rinder", woraus ersichtlich, dass דבירם etwas specielleres als נבחם bedeuten muss, vielleicht speciell „Schlachtkameele".

Eine buddhistische Bearbeitung der Kṛṣṇa-Sage.

Von

E. Hardy.

Bei der Bearbeitung, die ich im Auge habe, handelt es sich nicht um eine freie Erfindung, die nur die aus der epischen Kṛṣṇa-Sage bekannten Namen und allenfalls einzelne Momente derselben rein willkürlich verwendet. Es sind hier vielmehr deutliche Anklänge an die betreffende epische Litteratur vorhanden, oder, richtiger gesagt, Beziehungen, die nur unter der Voraussetzung eines Abhängigkeitsverhältnisses zu erklären sein werden.

Vor mir hat zuerst Joseph Dahlmann auf die Bedeutung des Textes, der bei unserer Frage fast allein in Betracht kommt, d. i. des Ghatajātaka, für die Kṛṣṇa-Sage hingewiesen[1]). Ich selbst bin ungefähr gleichzeitig mit D. auf dieses wichtige Stück der Pāli-Litteratur aufmerksam geworden. Ich fand nämlich, dass die Verse des Kaṇhapetavatthu[2]) sich beinahe vollständig mit den Versen des genannten Jātaka decken, während die Prosaerzählung in Dhammapālas Kommentar gerade die auf die eigentliche Kṛṣṇa-Sage bezüglichen Teile weglässt[3]). Ich versäumte es aber damals die Sache weiter zu verfolgen. Indem ich nunmehr darauf zurückkomme, will ich mich indess nicht damit begnügen, einfach zu zeigen, dass Beziehungen zwischen der epischen und der buddhistischen Litteratur auch was den uns beschäftigenden Gegenstand angeht vorhanden sind, sondern ich möchte zugleich versuchen, sie ein wenig genauer anzugeben. Dies hat natürlich seine Grenzen. Allein der Versuch ist wenigstens zu machen, und so ganz ergebnislos wird die Prüfung sicherlich nicht verlaufen. Ein Gewinn wäre es schon in meinen Augen, wenn es sich herausstellte, dass gewisse Elemente der Sage unbedingten Anspruch auf ein hohes Alter haben, ja wenn es am Ende auch nur bei der Wahrnehmung bliebe, dass bestimmte Züge am Sagenbilde, darunter auch solche

---

1) Das Mahābhārata als Epos u. Rechtsbuch, S. 134.

2) p. 18 f. (Ich citiere alle Pāli-Texte, wo nichts anderes bemerkt wird, nach den Ausgaben der Pāli-Text-Society).

3) p. 93 ff.

von scheinbar untergeordneter Art, uns von zwei Seiten her verbürgt sind, so hätte eben darin der Schluss auf die ursprüngliche Gestalt der Sage eine nicht zu verachtende Stütze gefunden.

Da, wie schon gesagt, es ein Jātaka ist, aus dem ich schöpfe, so muss ich ein paar Worte über die Kompositionsweise des Ghatajātaka vorausschicken. Dagegen habe ich nicht nötig, die sattsam bekannte Einrichtung unserer Jātaka-Aṭṭhakathā, worin sämtliche Jātakas übereinstimmen, nochmals darzulegen[1]). Ich beschränke mich also lediglich auf meine Quelle. Zwar befinde ich mich nicht, um davon auszugehen, in der gleichen Lage wie Heinrich Lüders in Hinsicht auf die Ṛṣyaśṛṅga-Sage, allein auch ich habe ebenso wie er „die Gāthās und die Prosaerzählung auseinanderzuhalten“ [2]). Letztere ist in unserem Falle der alleinige Träger der Sage, die Gāthās stehen mit ihr als solcher in keinem weiteren Verbande, als dass sie Namen enthalten, die auch in der Kṛṣṇa-Sage vorkommen. Wir hören von Kaṇha (Kṛṣṇa), auch Kesava (Keśava) genannt, dem sein Lieblingsbruder Ghata oder Ghatapaṇḍita, der weise Ghata gegenübersteht, von einem Rohiṇeyya (Rauhiṇeya) und von Dvārakā, einer nicht näher bezeichneten Örtlichkeit. Die Besprechung der beiden ersten Namen sowie des letzten nehme ich später wieder auf. Was Rohiṇeyya betrifft, den die eigentliche Kṛṣṇa-Sage unseres Jātaka unerwähnt lässt, so glaube ich, dass uns hier eine Erinnerung an den Sohn der Rohiṇī (der zweiten Gemahlin Vasudevas) vorliegt. Die Gāthās lassen uns im Unklaren, ob derselbe ein Verwandter oder Freund von Kaṇha-Kesava war. Der begleitende Prosatext nennt ihn einen *amacca* (*amātya*), also meinetwegen einen Minister des Königs Vāsudeva (= Kaṇha-Ḳesava). Ghata, welcher in der Kṛṣṇa-Sage des nach ihm benannten Jātaka übrigens nur einmal (in der Liste der Söhne der Devagabbhā, und zwar als zweitjüngster) aufgeführt wird, könnte wegen der ihm zugedachten Rolle, die (buddhistische) Weisheit über den Tod zu verkündigen, mit Ghṛta, dem Sohne des Dharma[3]) in Verbindung gebracht werden. Dharma wäre dann natürlich in dem Sinne zu nehmen, den Buddha dem Worte verliehen, wie denn auch dieser selbst sich mit Ghatapaṇḍita in derjenigen seiner früheren Existenzen identifizierte, in welcher er mit Vāsudeva und den übrigen aus dem Kṛṣṇa-Kreise gemeinsam handelnd auf der Weltbühne erschienen war.

---

1) Näheres darüber in T. W. Rhys Davids, Buddhist Birth Stories, vol. I, p. LXXIV ff.; The Jātaka, translated under the editorship of Prof. E. B. Cowell, vol. I, p. VII.

2) Götting. gel. N. phil.-hist. Cl. 1897, S. 119.

3) *Anos tu putro Dharmo 'bhūt, Ghṛtas tasyātmajo 'bhavat.* (Harivaṃsa I, 32 127; ich citiere den H⁰ nach der Bombayer Ausg. von 1897. Diese Ausg. zählt für jedes der drei Bücher die *adhyāyas* besonders. Ich bezeichne das Harivaṃsaparvan der Einfachheit halber mit I, das Viṣṇup⁰ mit II und das Bhaviṣyap⁰ mit III; die grössere arab. Ziffer gibt den betr. *adhy⁰* und die kleinere den *śloka* an.)

Die Situation, in die uns die erwähnten Gāthās[1]) versetzen, und die wir auch ohne die die Strophen verbindende Prosa[2]) leicht erraten könnten, ist kurz folgende. Kaṇha-Kesava kann sich über den Tod seines Sohnes nicht trösten. Um ihn auf andere Gedanken zu bringen, simuliert sein Bruder Ghata Irrsinn, indem er lamentierend beständig ausruft: *saso saso* (der Hase, der Hase). Kaṇha erfährt dies durch Rohiṇeyya und alsbald erhebt er sich von seinem Lager, das er seit dem Tode des Sohnes nicht verlassen hatte, und fragt den Bruder, wer ihm denn einen Hasen weggenommen habe, er brauche nur zu sagen, welchen er wünsche, einen von Gold oder Edelstein, einen aus Erz oder Silber, einen aus Alabaster (*? saṅkhasilā*) oder Korallen. oder Meister Lampe in Person, er solle ihn haben. Keinen von allen, ist die Antwort, aber den Hasen im Mond! Da begehrst du, was du nicht haben kannst, versetzt darauf Kaṇha. Und doch, sagt Ghata, thust du das Gleiche, denn den Toten ruft kein Spruch, kein Kraut und kein Geld zurück. Sterben müssen Alle. Kṛṣṇa hört auf zu klagen und ist vollkommen beruhigt. — Das Kaṇhapetavatthu hat überdies 5 Verse (vv. 11—15), die im Ghatajātaka fehlen. Sie behandeln das Thema, dass Alle sterben müssen und dass nichts vor dem Tode schützt, weder Stand umd Rang noch (brahmanisches) Wissen; diejenigen aber, die sich innerlich frei gemacht, streifen, wenn ihre Zeit gekommen, das Leibliche leicht von sich ab. Motiviert sind diese zwischen v. 10 u. 11 des Ghata⁰ eingeschobenen Verse durch die Worte, welche dem Kaṇhapeta⁰ zufolge der „Meister“ sprach, bevor er die Erzählung mitteilte, und nach Beendigung derselben wiederholte: „Die Weisen der Vorzeit hörten auf die Rede der Weisen und klagten nicht um den toten Sohn“ und „So hörten die Weisen der Vorzeit auf die Rede der Weisen und liessen ab von der Klage um den Sohn“[3]). Ferner ist die Stellung von v. 11 (*Yassa etādisā*)[4]) in beiden Texten verschieden, sie ent-

---

1) Ich verweise auf Fausbölls Ausg. (vol. IV, p. 84ff.).

2) Nur eine Strophe (2) führt die Erzählung weiter.

3) Ähnlich wie im Ghatajātaka = Kaṇhapetavatthu der um seinen Sohn trauernde Kaṇha durch seinen Bruder zur Einsicht gebracht wird, sieht auch im (jinistischen) Kommentare, den Herm. Jacobi (Die Jaina-Legende von dem Untergange Dvāravatīs und von dem Tode Kṛṣṇas) in dieser Zeitschrift (Bd. 42, 1888, S. 503f.; 518f.) herausgegeben und übersetzt hat, Baladeva auf die Bilder hin, die sein Bruder Siddhārtha ihm vorzauberte, das Vergebliche seines Kummers über den Tod Kṛṣṇas ein. Im übrigen sei an Arjunas Klage um seinen Sohn Abhimanyu im Droṇaparvan des Mahābhārata und den Zuspruch Kṛṣṇas erinnert (72 66—74; ich citiere das Mahā⁰ nach der Bombayer Ausg. von 1890 und sonst wie auf S. 26 Anm. 3 angegeben ist), desgleichen an Arjunas Klage um Kṛṣṇa (Mausalaparvan 8 15. 23 f.) und Vyāsa Dvaipāyanas Belehrung.

4) Die kleinen Abweichungen im Wortlaut verdienen Beachtung. Sie werden bestätigt durch die Scholien, die aus dem 5. Jahrh. n. Chr. herrühren. Der dem 11. Verse (nach der Rezension des Jātaka) im Petavatthu verliehene Wortlaut scheint mir veranlasst zu sein durch die Stellung dieses Verses nach

spricht jedoch, wie ich glaube, im Jātaka besser der Gedankenfolge als im Petavatthu, wo dieser Vers den Abschluss des Ganzen bildet.

Die Gāthās, deren Inhalt ich in Kürze angegeben habe, machten einen Bestandteil der kanonischen (nur Gāthās[1]) umfassenden) Jātaka-Sammlung aus, ehe sie in das Petavatthu herübergenommen wurden. Das Peta- und das Vimānavatthu, zwei (jüngere) Parallelsammlungen haben sich nämlich Alles angeeignet, was irgendwie zu ihrem Zwecke passte. So kommt es, dass wir in jeder dieser Sammlungen genug erborgtes Gut antreffen[2]). Damit ist freilich noch nichts darüber entschieden, ob die überlieferte Gestalt des Ghatajātaka auch die ursprüngliche war. Die Frage nach der Gestalt, die dieses Jātaka bei seiner Rezipierung in das Petavatthu hatte, drängt sich schon durch die verschiedene Fassung der mit *atīte* (Einstmals) anhebenden Prosaerzählung auf. Berücksichtigt man blos den in den Gāthās behandelten Gegenstand — die Klage eines Vaters um seinen toten Sohn, und wie derselbe von seinem Schmerze geheilt ward —, so liegt die Vermutung nahe, dass die in der Petavatthu-Aṭṭhakathā überlieferte Erzählung die ursprüngliche sei. Ohne Zweifel ist dieselbe sachlicher gehalten als die in der Jātaka-Aṭṭakathā uns überlieferte Erzählung. Nichtsdestoweniger bin ich aus inneren und äusseren Gründen der Meinung, dass die kürzere Fassung in der Petavatthu-A° durch Abkürzung und vornehmlich unter Beiseitelassung der Kṛṣṇa-Sage aus der ausführlicheren Jātaka-Erzählung hervorgegangen ist.

Fürs Erste machen wir auch anderwärts die Beobachtung, dass

---

dem mit *Evaṃ karonti sappaññā* beginnenden Verse, für welche Ordnung wir gleichfalls an den Scholien eine Gewähr haben. Ob aber nicht in Pāda b doch ursprünglich *amaccā purisapaṇḍitā* statt *amaccaparicārikā* stand, ist aus dem betreffenden Scholion nicht mit Sicherheit zu entnehmen.

1) Bekanntlich läuft neben der Einteilung in 5 Nikāyas eine in 9 Aṅgas her (s. Sum. Vil. part I, p. 23 f.). Das Einteilungsprinzip ist bei letzterer nicht rein von der Form allein, sondern teilweise auch vom Inhalt hergenommen. Unter die Gāthās fallen nach Buddhaghosa (l. c.) blos Dhammapada, Thera- und Therī-Gāthā und vom Suttanipāta die Gāthās ohne die Suttas. Nun rechnet aber schon Dhammapāla (Einl. zur Aṭṭhakathā des Petavatthu und Vimānavatthu) auch Peta- und Vimānavatthu zu den Gāthās. Beide Texte umfassen nur Strophen, und gleichwohl setzen diese eine die Strophen verbindende Prosa ebenso voraus wie das Jātakam. Wenn also das letztere als Aṅga für sich figuriert neben den Gāthās u. s. w., so ist damit nicht bewiesen, dass seine Prosaerzählungen von Anfang an fixiert waren noch dass wir kein Recht haben das Jātakam den Gāthās zu subsumieren. Ausschlaggebend für seine aparte Stellung war indess vielleicht weniger die ungleich grössere Zahl von Strophen, die es enthält, verglichen mit Sammlungen vom Umfange eines Peta- oder Vimānavatthu, als der Umstand, dass bei jedem Jātaka die zeitliche Perspektive von vornherein gegeben war. An dem stereotypen *atīte* konnte sich kein Erzähler, so weitgehende Lizenzen er sonst auch hatte, vorbeidrücken. Darin bestand ihr unterscheidendes Merkmal.

2) Als Beispiel für das Vimānavatthu nenne ich das Guttilavimāna (p. 28), worin beim Guttilajātaka (vol. II, 248 ff.) Anleihen gemacht werden.

unsere Jātaka-Sammlung was die Prosaerzählung angeht oft recht weit ausholt und mitunter Stoffe hereinbezieht, die mit den Gāthās zunächst nichts zu thun haben, die demnach einzig aus einer gewissen Pietät gegen den überkommenen Erzählungstoff, nebenbei auch aus Lust am Erzählen uns erhalten worden sind. Solche Fälle sind zahlreicher als die andern, in denen Prosa und Verse zwar einen und denselben Stoff behandeln, aber mit so vielen Abweichungen von einander, dass man nicht umhin kann, eine ältere mit den Versen übereinstimmende Prosa zu postulieren. Bei Fällen wie dem unsrigen haben wir allerdings immer mit der Möglichkeit zu rechnen, dass die Erzählung nicht schon von Anfang an den Umfang hatte, den sie in der Überlieferung einnimmt, dass mithin eine ausschliesslich den Inhalt der Gāthās reproduzierende Erzählung sich allmählich zu einer freieren erweiterte. Daneben bleibt eine andere Möglichkeit bestehen, nämlich dass in eine rein profane Geschichte (vom buddhistischen Standpunkte aus) blos um ihr eine erbauliche Seite abzugewinnen eine lehrreiche Episode eingeschaltet wurde [1]). Auffallend ist jedenfalls, dass in dem uns vorliegenden Falle die Gāthās die Episode allein, dagegen nichts von der profanen Sage aufbewahrt haben, um so auffallender, als Teile der Kṛṣṇa-Sage auch in Liedform in buddhistischen Kreisen bekannt waren. Wir treffen an zwei verschiedenen Stellen unserer Jātaka-Sammlung je eine Strophe an, worin direkt nur an den Schlussteil der Prosaerzählung im Ghatajātaka angespielt wird, doch so, dass damit indirekt zugleich das Vorhandensein der ganzen Erzählung, d. i. der Kṛṣṇa-Sage in ihrem vollen Umfang bezeugt wird [2]). Wenn daraufhin der Scholiast das Ghata⁰ als den Fundort jener Sage nennt, an die diese Verse anspielen (*vatthuṃ Ghaṭajātake* [sic] *vitthāritaṃ*) [3]), so hat er vollkommen richtig gesehen, obschon der

1) Man vergegenwärtige sich was Buddhaghosa (Sum. Vil. part I, p. 89) bemerkt. Er führt als ein Beispiel der im Dīgha-Nikāya (vol. I, p. 7) erwähnten Königsgeschichten an *Mahāsammato Mandhātā Dhammāsoko evaṃ mahānubhāvo* und als Unterart die Hofgeschichte (*gehasitakathā*), wovon ein Beispiel sei *asuko rājā abhirūpo dassanīyo.* Geschichten von diesem Genre gehören zur niederen Unterhaltung (*tiracchānakathā*), die sich nicht für Asketen geziemt. Dagegen, wenn sie von dem Genre sind wie *so pi nāma evam mahānubhāvo khayaṃ gato*, sind sie zulässig, weil sie Stoff zur Betrachtung über die Vergänglichkeit geben.

2) *Yañ ce pivitvā Andhakaveṇhuputtā*
samuddatīre paricārayantā
upakamuṃ musalehi aññamaññaṃ (vol. V, p. 18 v. 25);
Kaṇhadīpāyan' āsajja isiṃ Andhakaveṇhuyo
aññamaññaṃ musale hantvā sampattā Yamasādanaṃ (l. c. p. 267 v. 29).

3) Zur Strophe *Kaṇhadīpāyan' āsajja.* Zur andern Strophe *Yañ ce pivitvā* giebt er nur die Erklärung *Andhakaveṇhuputtā ti dasabhātikarājāno.* Dagegen erinnert er zu v. 3 des Tesakuṇajātaka (vol. V, p. 115) an das Ghatajātaka, wo erzählt werde, wie die Söhne der zehn Bruder-Könige den Untergang des Geschlechtes des Vāsudeva herbeigeführt haben.

Sachverhalt ohnehin klar genug lag für jeden Sehenden. Es stehen uns also fürs Zweite nicht blos die oben erwogenen inneren, sondern auch die zuletzt in Betracht gezogenen äusseren Gründe zur Seite. Ich glaube daher sagen zu dürfen, dass die ausführlichere Fassung unserer Erzählung die ursprüngliche und dass sie so alt ist wie die Gāthā-Bestandteile der Jātaka-Sammlung, d. h. in vorchristliche Zeit hinaufreicht.

Meine Aufgabe ist es nun, die im Ghatajātaka enthaltene Kṛṣṇa-Sage mit der Sage im Harivaṃsa einerseits (d. i. in Bezug auf Kṛṣṇas Herkunft und Thaten) und mit der Sage im Mausalaparvan des Mahābhārata (B. XVI) anderseits (d. i. in Bezug auf den Tod Kṛṣṇas und den Untergang seines Geschlechtes) zu vergleichen. Nur im zweiten Teile gebe ich eine vollständige Übersetzung des hierher gehörigen Abschnittes aus dem Ghata⁰, wie ich auch in diesem Teile die jinistische Gestalt der Sage heranziehen werde[1]). Hingegen scheint mir im ersten Teile eine sorgfältige Analyse der Sage auf Grund des Ghata⁰ und mit Rücksicht auf ihre Übereinstimmung mit der epischen Sage, bez. ihre Verschiedenheit von derselben zu genügen. Daran soll sich die Beantwortung einiger mit dem vorliegenden Gegenstande zusammenhängender Fragen anschliessen.

I. Kṛṣṇas Herkunft und Thaten[2]).

§ 1. Im Nordland (Uttarapatha) herrscht Mahā-Kaṃsa in der Stadt Asitañjana[3]) als König. Er hat zwei Söhne und eine Tochter. Die Namen der beiden Söhne sind *Kaṃsa*[4]) und Upakaṃsa, der Name der Tochter ist *Devagabbhā*. So das Ghatajātaka. Nach dem Harivaṃsa sind *Kaṃsa* und *Devakī* Geschwisterkinder, doch vgl. § 2. Der Vater des K⁰ heisst Ugrasena und der der D⁰ Devaka, und diese sind Brüder, Söhne des Āhuka[5]). Die Residenz ist Mathurā[6]).

---

1) Es verlohnt sich nicht die durch Ernst Leumann (Actes du sixième Congrès intern. des Orient. IIIème partie, p. 551 f.) unter dem Titel „Die Herodes-Sage" bekannt gewordene jinistische Parallele zu dem ersten Teile unserer Sage heranzuziehen, da sie abgesehen von dem Motiv der Kindervertauschung keine Berührungspunkte aufweist.

2) s. Jāt. vol. IV, p. 79—84. Ich verweise zudem auf die Analyse, welche Ernst Windisch von der Kṛṣṇalegende nach dem Harivaṃsa in den Berichten der k. sächs. Ges. d. Wiss. philol. hist. Cl. Bd. 37 (1885), S. 456 ff. gegeben hat. Sie reicht bis auf den Krieg mit Jarāsandha.

3) Die nähere Bestimmung Kaṃsabhoge „im Gebiet des K⁰" trägt nichts zur Aufhellung der geogr. Lage bei. Der zweite Teil von Asitañjana begegnet uns wieder in Añjanadevī, Vāsudevas Schwester. Es drücken überhaupt viele Namen in unserer Sage die dunkle Farbe aus. Ausser Asita⁰ und Añjanadevī gehören hierher Kaṇha und Kaṇhadīpāyana, auch Kāḷasena (oder Kāḷayāna), Kāḷamattiya (oder Kāḷamattika), um nur beim Ghatajātaka stehen zu bleiben.

4) Übereinstimmende oder ähnlich lautende Namen sind cursiv gedruckt.

5) I, 37 26—33.

6) Wird beschrieben I, 54 56—62.

Der eine Upakaṃsa im Ghata⁰ vertritt die acht übrigen Brüder des Kaṃsa. Die Namen Devaka und Devakī sind nicht von *deva* zu trennen[1]), und Devakī entspricht Devagabbhā, sei es dass man *devagarbha* als Göttersspross deutet oder im Sinne von „Götter (*devās*) zu Sprösslingen habend“ versteht. Die Namen von sechs Söhnen der Devagabbhā endigen auf *deva*. Möglicherweise liegt somit im Namen Devagabbhā eine Reminiscenz vor aus der Sage, wonach die *ṣaḍgarbhā*, d. i. die sechs Söhne des Asura Kālanemi in den Leib der Devakī eingehen[2]), doch könnte es ebensogut blosser Zufall sein. — Das Urteil über die Verschmelzung des Göttlichen mit dem Menschlichen in der Jātakagestalt unserer Sage muss ich mir bis zum Schlusse vorbehalten.

§ 2. Sofort nach der Geburt der Devagabbhā verkündigen „zeichenkundige Brahmanen“ ihrem Vater: ein Sohn, der aus ihr geboren wird, werde Kaṃsas Geschlecht zu Grunde richten. Ohne Vorsorge für die Unschädlichmachung dieser Weissagung zu treffen, vielmehr diese Sorge seinen Söhnen überlassend, scheidet Mahā-Kaṃsa aus dem Leben. Kaṃsa kommt darauf mit seinem Bruder überein, die Devagabbhā niemanden in die Ehe zu geben und streng überwachen zu lassen. Sie wählen dazu einen Sklaven aus namens Andhakaveṇhu, dessen Frau mit Namen *Nandagopā* die Devagabbhā zu bedienen hat. *Nandagopa* heisst im Hari⁰ der Kuhhirt, dessen schützende Hand in die Geschichte des jungen Kṛṣṇa mächtig eingreift. Wenn im Ghata⁰ nur die Frau des Hirten, nicht dieser selbst den Namen Nanda führt, so bietet sich uns für diese Erscheinung ungezwungen eine Erklärung im Namen Andhakaveṇhu = Andhakavṛṣṇi. Der Erzähler beabsichtigte offenbar ihn irgendwo anzubringen und auf diese Weise zwei berühmte Namen zugleich in der Erinnerung festzuhalten. Über die Andhaka[3])-Vṛṣṇis begehrt, wie der Hari⁰ einleitungsweise meldet, Śaunaka Näheres zu erfahren, nirgends aber begegnet uns das Kompositum (meist Vṛṣṇyandhaka) öfter als in der Sage von ihrem Untergang im Mausalaparvan des Mahābhārata. Beide sind Namen von berühmten Stämmen, deren gleichnamige Stammesheroen von Yadu abstammen, auf den auch Kṛṣṇa sein Geschlecht zurückführt. Das Kompositum Andhakaveṇhu ist uns darum eine wertvolle Reliquie, und vornehmlich aus dem Grunde teuer, weil Vāsudeva-Kṛṣṇa und seine Brüder als Andhakaveṇhuyo oder Andhakaveṇhuputtā in der (buddhistischen) Sage fortleben, m. a. W. als echte Yādavas[4]). Dass

---

1) Anders Albrecht Weber in Abh. d. k. Ak. d. Wiss. zu Berlin, 1867, S. 316, Anm. 2.

2) II, 2 20—23.

3) Ein Andhaka erscheint in der Scene, die auf die Zornausbrüche Kaṃsas folgt (Hari⁰ II, 23) und als Andhakavacana registriert wird, ein anderer II, 86 im Andhakavadha.

4) Ich hatte diesen Aufsatz bereits fertig, als ich die Revue de l'histoire des religions, t. XXXVII (1898), mai-juin, zu Gesicht bekam und hier (p. 342)

Kṛṣṇa desshalb ein Vāsudeva heisst, weil sein Vater Vasudeva ist, weiss das Ghata⁰ nicht; es kennt ihn als Vāsudeva, doch nicht Vasudeva hat ihn erzeugt, sondern Upasāgara aus *Madhurā*[1]), er selbst bleibt zeitlebens ein Sohn des Andhakaveṇhu.

Im Hari⁰ lesen wir, dass eine Weissagung über Devakī dem Kaṃsa aus dem Munde des Ṛṣi Nārada zu teil wird. Über den Zeitpunkt, wann diese Weissagung erfolgte, sagt der Hari⁰ nichts. Es ist jedoch anzunehmen, dass Devakī damals bereits mit Vasudeva verheiratet war. Nārada hat im Rate der Götter von dem Anschlag auf Kaṃsas Leben gehört. Er erscheint vor K⁰ und verkündigt: hier diese Devakī in Mathurā, die deine jüngere Schwester, der achte Spross von ihr, o K⁰, der wird dein Tod sein[2]). K⁰ trifft Vorsichtsmassregeln. Devakī wird von Geheimwächtern umgeben, die sie im übrigen sich frei bewegen lassen, aber in der Zeit der Schwangerschaft ein achtsames Auge auf sie haben[3]). Devagabbhā dagegen wird von jedem direkten Verkehr mit der Aussenwelt abgeschnitten, was freilich nicht verhindern kann, dass sie dank der Dienste, die ihr Nandagopā leistet, sich in Upasāgara verliebt. Upa⁰, der jüngere Bruder von dem nach dem Tode seines Vaters Mahā-Sāgara in Uttaramadhurā herrschenden Sāgara[4]), hatte sich in seiner Heimat unmöglich gemacht und war zu den Kaṃsas gekommen, die ihn in allen Ehren aufnahmen. Sobald die Folgen seines intimen Verhältnisses zur Devagabbhā sich zeigten, hörten auch die Kaṃsas davon. Nandagopā erzählt ihnen Alles, nachdem sie die Zusicherung der Straflosigkeit erhalten hatte. Daraufhin geben die Kaṃsas ihre Schwester dem Upasāgara in die Ehe, für den Fall aber, dass sie einen Sohn gebären werde, soll dieser umgebracht werden. Nach dem Hari⁰ beschliesst Kaṃsa alle Kinder der Devakī zu töten.

§ 3. Das Ghata⁰ erzählt, wie Devagabbhā zur Freude des Kaṃsa, der sie gern retten möchte, eine Tochter gebar, die Añjanadevī und wie sie und ihr Gemahl sich auf Kaṃsas Veranlassung im Dorfe *Govaḍḍhamāna* niederlassen. Auch der Hirt Vasudeva lebt mit seinen beiden Frauen Devakī und Rohiṇī am Berge *Govardhana* unweit Mathurā[5]). Zum zweiten Male bringt

---

die oben S. 29 Anm. 2 citierte Gāthā-Stelle aus dem Kumbhajātaka angeführt und Andhakaveṇhu als Andhakavṛṣṇi gedeutet fand.

1) Auch im Hari⁰ knüpft Mathurā an *madhu* an:
tasmin madhuvanasthāne Mathurā nāma sā purī (I, 54 56).

2) *tatraiṣā Devakī yā te Mathurāyāṃ laghusvasā*
yo 'syā garbho 'ṣṭamaḥ Kaṃsa sa te mṛtyur bhaviṣyati (II, 1 16); dazu bemerkt der Kommentar: *anye tu pitṛsvaseti pāṭhaṃ prakalpya pitṛsaṃbandhinī svasā vyavahitabhaginī ti vyācakhyuḥ.* Sollte nicht Devakī auch in der epischen Sage einmal die Schwester Kaṃsas gewesen sein, bevor sie zur Schwester seines Vaters wurde?

3) II, 2 3f.

4) Ein aus dem Mahā⁰ bekannter Name.

5) *Vasudeva iti khyāto goṣu tiṣṭhati bhūtale*
Girigovardhane nāma Mathurāyāstvadūrataḥ (I, 55 36).

Devagabbhā ein Kind zur Welt, und an dem nämlichen Tage auch die Hirtin Nandā, jene einen Sohn und diese eine Tochter. Die beiden Neugeborenen werden alsbald mit einander vertauscht, so dass auch diesmal die Kaṃsas keinen Grund haben sich am Leben des Kindes zu vergreifen. Durch die gleiche List rettet Devagabbhā alle zehn Söhne, die sie gebar. Ihr ältester Sohn heisst Vāsudeva, der zweite Baladeva, nun folgen Candadeva, Suriyadeva, Aggideva, Varuṇadeva, dann Ajjuna, Pajjuna, der weise Ghata und als zehnter Aṅkura[1]). Sie werden für Söhne des Andhakaveṇhu gehalten und gelten, weil dieser Sklave ist, selbst als Sklaven.

Das Motiv der Kindervertauschung hat auch der Hari⁰, indess nur beim achten Sohne der Devakī tritt es in Kraft, wobei zu beachten ist, dass dieser achte Sohn (Kṛṣna-Vāsudeva, doch von den am Leben gebliebenen Söhnen der Devakī der zweite) dem ersten im Ghata⁰ entspricht[2]). Dagegen ist der Kaṃsa des Hari⁰ grausamer als der K⁰ des Ghata⁰; er tötet auch die unterschobene Tochter, das Kind der Yaśodā, des Nanda Frau. Wie nach dem Ghata⁰ Vāsudeva und seine Brüder im Hause des Sklaven Andhakaveṇhu aufwachsen, so wächst nach dem Hari⁰ Kṛṣṇa nebst dem älteren von der Rohiṇī geborenen Sohne des Vasudeva, der wieder dem zweiten Sohne der Devagabbhā entspricht, Saṃkarṣaṇa mit Namen (auch Rāma oder Balarāma genannt)[3]) im Hause des Hirten und Sklaven Nanda heran[4]).

§ 4. Die zehn Söhne der Devagabbhā zeichnen sich durch grosse Körperstärke aus; besonders sind sie Meister im Ringkampfe. Sie machen sich ein Vergnügen daraus Leute, die mit dem schuldigen Tribut zum Könige ziehen, abzufangen und auszuplündern. Der Ruf ihrer Gewaltthaten dringt bis zum Könige, der den Andhakaveṇhu zu sich bescheidet und ihm unter Androhung von Strafen gebietet, seine Söhne vom Plündern abzuhalten. In die Enge getrieben, gesteht derselbe: es sind nicht meine Söhne, sondern des Upasāgara Söhne. Kaṃsa hält darauf Rat mit seinen Ministern und beschliesst einen Ringkampf zu veranstalten und bei dieser Gelegenheit die zehn Brüder, wenn sie zur Stadt kommen,

1) Die Namen Canda⁰, Suriya⁰, Aggi⁰ und Varuṇa⁰ bedürfen keiner Erklärung. Ajjuna und Pajjuna (nicht Pajjunna = Parjanya) sind gleichfalls auf den ersten Blick zu erkennen; Arjuna, der bekannte Held des Mahābhārata und wohl nicht ohne Absicht in die Nähe Kṛṣṇas gerückt, Pradyumna, nach dem Mausalaparvan (2 45) ein Sohn des Kṛṣṇa. Für die übrigen zwei, Ghata und Aṅkura bleibe ich die Erklärung schuldig; übrigens vgl. S. 26. Zehn Söhne und eine Tochter begegnen uns auch bei der Ehe Kṛṣṇas mit Rukmiṇī, wozu s. E. Windisch a. a. O. S. 446.

2) Auch in der jinistischen Kṛṣṇa-Sage ist Baladeva der ältere Bruder des Vāsudeva, wie im Hari⁰, nicht der jüngere, wie im Ghata⁰.

3) Der Hari⁰ hat den Namen Baladeva in dem „Baladevāhnika" genannten täglichen Gebete des Rāma erhalten (II, 109), wo es v. 2 heisst: *Baladevena rakṣārthaṃ proktam āhnikam ucyate.*

4) II, 6 2.

festzunehmen und zu töten. Er verabredet mit *Cānura* und *Muṭṭhika*, zwei Ringkämpfern den Tag des Kampfes.

Von Kṛṣṇas Körperkraft weiss der Hari⁰ viel zu erzählen. Der Bericht darüber füllt eine Reihe von *adhyāyas*. Kaṃsa ahnt nichts Gutes, als er davon Kenntnis bekommt. Er sendet seinen Schatzmeister Akrūra zu den Hirten mit dem Befehle nach der Stadt zu kommen, aber auch die beiden Söhne des Vasudeva mitzubringen, da er deren Kraft und Geschicklichkeit im Ringkampfe zu sehen wünsche [1]). Eine Verabredung des Königs mit *Cāṇūra* und *Muṣṭika* geht auch hier dem Kampfe voran. Sie erstreckt sich auch auf den Befehl an die beiden Ringkämpfer, die Hirtenjünglinge zu töten [2]). Während aber nach dem Ghata⁰ eine volle Woche zwischen ihr und dem Kampfe liegt, findet sie nach dem Hari⁰ nur einen Tag vorher statt [3]). Der Hari⁰ lässt ihr die Ankunft des Kṛṣṇa und Saṃkarṣaṇa voraufgehen [4]).

§ 5. Am anberaumten Tage strömt das Volk zur Arena, und „Bank an Bank gedränget sitzen“ die Städter alle „wartend da“, „in weiter stets geschweiftem Bogen“ (*cakkāticakkaṃ mañcātimañcaṃ bandhiṃsu*) [5]). Die beiden Ringkämpfer treten auf und bald erscheinen auch die zehn Brüder. Diese hatten vorher noch die Färberstrasse ausgeplündert und schöne Gewänder angelegt, desgleichen sich in den Parfümerie- und Kranzläden das Beste ausgesucht. Im Hari⁰ spielt sich die Scene mit dem Färber gleichfalls auf der Strasse ab. Auch hier kommen die beiden zu schönen Kleidern, zu Kränzen und Salben [6]). Über die Ansammlung des Volkes in der Arena (*mahāraṅga*), die Ankunft der Ringkämpfer und der beiden Söhne des Vasudeva berichtet der Hari⁰ ähnlich wie das Ghata⁰, dagegen hat (nach der Version des Hari⁰) Kṛṣṇa, bevor er die Arena betritt, noch einen Kampf mit einem bösartigen Elephanten zu bestehen, den Kaṃsa eigens zu diesem Zwecke hatte bereitstellen lassen [7]).

In der Beschreibung des Ringkampfes im Ghata⁰ tritt Vāsudeva hinter seinem Bruder Baladeva zurück. Dieser allein nimmt zuerst den Kampf mit Cānura und alsdann mit Muṭṭhika auf. Jenen trifft er mit einem Elephantenriemen erst auf den Leib, dann auf den Kopf, diesem zerdrückt er die Knochen. Beide Ringkämpfer

---

1) *etau yuddhavidau raṅge kālanirmāṇayodhinau*
dṛḍhau ca kṛtinau caiva śṛṇomi vyāyatodyamau
asmākam api mallau dvau sajjau yuddhakṛtotsavau
tābhyāṃ saha niyotsyete tau yuddhakuśalāvubhau (II, 22 88 f.).

2) II, 28 20—29.

3) II, 28 10.

4) Und damit natürlich auch die § 5 zu erwähnenden Auftritte.

5) An die Übereinstimmung des Hari⁰ mit dem Ghata⁰ in der Beschreibung der Arena, ihrer Ausschmückung u. s. w. will ich nur nebenbei erinnern; s. Hari⁰ II, 27 5 ff.

6) s. darüber E. Windisch, a. a. O. S. 466.

7) II, 29 (der *Kuvalayāpīḍavadha*).

bleiben tot auf dem Platze. Sterbend wünscht Muṭṭhika als „Menschenfresser“ wiedergeboren zu werden, und seinem Wunsche entsprechend wird er ein Menschenfresser im Walde Kāḷamattiya. Nach diesem unerwarteten Erfolge springt Kaṃsa auf und ruft: Packt die zehn Sklavenbrüder! Da schleudert Vāsudeva den Discus und tötet damit Kaṃsa und seinen Bruder. Nach dem Hari⁰ soll, wie Kaṃsa angeordnet, Cāṇūra den Kṛṣṇa und Muṣṭika dessen Bruder aufs Korn nehmen. Der Kampf beginnt nach einer Auseinandersetzung über die Kampfesregeln. Kṛṣṇa tötet den Cāṇūra, Saṃkarṣaṇa den Muṣṭika. Kaṃsa fährt zornig in die Höhe und befiehlt die beiden Hirtenjünglinge auszuweisen. Alle Hirten sollen verbannt, die Kühe und die übrige Habe sollen ihnen abgenommen werden. Er will Nanda in Ketten legen und Vasudeva mit einer seinem Alter nicht angemessenen Strafe (*avṛddhārhena daṇḍena*, II, 30 68) bestrafen. Da stürzt sich Kṛṣṇa wie ein Löwe auf Kaṃsa, fasst ihn bei den Haaren, zieht ihn in die Arena und tötet ihn[1]).

Kaṃsas Unterthanen sind ausser sich vor Schrecken, fährt das Ghata⁰ fort, und huldigen den Siegern. Die Herrschaft in Asitañjana, die diesen hiermit zugefallen war, übertragen sie auf ihre Eltern[2]) (doch wohl Devagabbhā und Upasāgara!), während sie selbst auf die Eroberung von ganz Indien ausziehen[3]). Der Hari⁰ stellt die Sache so dar, dass nach Erschlagung des Kaṃsa Kṛṣṇa seinen Eltern zu Füssen fällt, auch die übrigen Yādavas geziemend ehrt, darauf mit seinem Bruder in das väterliche Haus geht und den Ugrasena als König in Mathurā einsetzt[4]). Zwischen die Schilderung dieser Vorgänge und der nun folgenden kriegerischen Thaten schiebt der Hari⁰ ein den Aufenthalt der beiden Jünglinge in Avanti bei Sāndīpani, die Besiegung des Yama durch Kṛṣṇa und die Rückkehr der Beiden nach Mathurā[5]).

§ 6. Das Ghata⁰ hebt aus den Eroberungen der zehn Brüder nur hervor die Einnahme von Ayojjhā (Ayodhyā). Den König Kāḷasena nehmen sie gefangen, töten ihn und reissen die Herrschaft an sich. So geht es weiter. Eine Eroberung reiht sich an die andere, bis sie Dvāravatī (Dvārakā) erreichen. Diese Stadt ist auf der einen Seite vom Meere und auf der andern von einem Berge eingeschlossen. Ein Wunderwesen, das die Gestalt eines Esels angenommen hat[6]), hält Wache. Sobald dasselbe Feinde bemerkt, schlägt es die Tonart des Esels an, und sofort erhebt sich die

---

1) II, 30 72—88.
2) So verstehe ich *rajjaṃ gahetvā mātāpitaro tattha katvā.*
3) Wir haben hier einen Nachklang des *digvijaya* (Mahābh. II, 25, 1 ff.).
4) II, 30 89—93; 32.
5) II, 33.
6) Man mag hier an den Dämon Dhenuka denken, der das Aussehen eines Esels hatte (*gardabharūpadhṛk*) und im Palmenwald hauste (Hari⁰ II, 13 12), aber alle übrigen Einzelheiten sind verschieden.

Stadt in die Lüfte und steht im Meere auf einer Insel. Sind die Feinde abgezogen, so steht die Stadt wieder auf dem alten Flecke. So geschah es auch damals, als die zehn Brüder sich der Stadt näherten. Der Esel schrie, und die Stadt erhob sich und liess sich auf einer Insel nieder. Da sie aus den Augen der zehn Brüder verschwunden war, entfernten sich diese. Als sie sich abermals der Stadt näherten, ereignete sich genau derselbe Vorgang. In ihrer Not wandten sie sich an Kaṇhadīpāyana. Dieser hiess sie zum Esel zu gehen und demselben ihre Verehrung zu bezeugen. Sie thaten, wie ihnen befohlen war, aber der Esel erklärte, er müsse schreien, doch könnten sie die Stadt am Auffliegen verhindern. Es sollten nur vier Leute mächtige eiserne Haken herbeischaffen und an den vier Stadtthoren mächtige Eisenpfosten in den Boden stossen, wenn dann die Stadt auffliegen wolle, sollten sie eine an die Haken angebrachte eiserne Kette an die Pfosten befestigen, so werde die Stadt nicht auffliegen. Während der Esel einmal nicht schrie[1]), führten sie seine Anordnungen aus, und richtig, als der Esel wieder schrie, flog die Stadt nicht auf. So drangen sie in die Stadt ein, töteten den König und bemächtigten sich der Königswürde[2]).

In den Einzelheiten weicht der Bericht im Hari⁰ so sehr von dem in das Ghata⁰ aufgenommenen Berichte ab, dass es überflüssig erscheint auf die Verschiedenheiten einzugehen. Der Name Jarāsandha fehlt, aber eine gewisse Ähnlichkeit besteht doch zwischen der Erzählung, wie die beiden Brüder die vom Bergwald gebildete Umwallung durchbrechen[3]), und den Worten des Ghata⁰: *nagaraṃ parikkhipitvā ṭhitarukkhagahanaṃ viddhaṃsetvā pākāraṃ bhinditvā* (p. 82, l. 23f.). Der Name Kālasena oder nach einer Variante Kāḷayāna klingt an Kālayavana an und würde noch besser stimmen, wenn wir wüssten, ob nicht Kāḷayāna ein Schreibfehler für Kāḷayona ist. Indess ist Kāḷa⁰ König von Ayodhyā und Kālayavana König der Yavanas, und dieser wird nicht durch Kṛṣṇa, sondern durch den Blick eines Heiligen getötet. Was Dvāravatī angeht (die Thorreiche) oder Dvārakā[4]), die Stadt, die in beiden

1) Im Widerspruch zu seiner eigenen Aussage. Eine andere Lesart für *aviravante* ist *aḍḍharatte* „um Mitternacht", nämlich nahmen sie die Stangen, stiessen an den Stadtthoren die Pfosten in den Boden u. s. w. Ich halte die erstere Lesart für die richtige. Wer wollte auch beim Märchen Alles so genau nehmen? — Ich habe *naṅgala* statt mit Pflug mit Haken übersetzt. Was Pflüge dabei thun sollen, will mir nicht einleuchten.

2) In dem adhy. Dvāravatīnirmāṇa (II, 58) findet sich nichts, was Anlass zu dem Märchen von der fliegenden Stadt hätte geben können. Übrigens ist darin auch keine Rede von der Eroberung von Dvāravatī. Ich glaube ein ähnliches Märchen wie das hier erzählte irgendwo gelesen zu haben, bin aber nicht imstande die Parallele augenblicklich namhaft machen zu können.

3) II, 42 (Gomantadāha). Freilich ist die Situation grundverschieden.

4) Dvārakā kommt nur in den Gāthās vor, je einmal im Ghatajātaka (bez. Kaṇhapetavatthu) und viermal im Aṅkurapetavatthu. Der epische Śloka verwendet auch Dvāravatī.

Berichten genannt wird, so ist die Beschreibung der Lage (am Ufer des Meeres und am Berge Raivata) derjenigen im Ghata⁰ analog, allein dort wird Dvāravatī erst gegründet, und zwar von Kṛṣṇa selbst mit Hilfe des göttlichen Baumeisters Viśvakarman, hier dagegen rückt Vāsudeva mit seinen Brüdern heran, um Dvāravatī zu erobern. Genau genommen aber bildet auch im Hari⁰ Dvāravatī den Abschluss der Kriegsthaten Kṛṣṇas, und als er endlich nach Dvāravatī zurückkehrte, war auch für ihn die Stadt bereits keine neue mehr.

§ 7. In Dvāravatī lassen sich dem Ghata⁰ zufolge die zehn Brüder bleibend nieder. Die Eroberung von ganz Indien oder, da Indien die Erde ist, die Welteroberung ist ihnen gelungen. Sie teilen nun ihr Reich in zehn gleiche Teile. Dabei hatten sie aber ihre Schwester vergessen. Da tritt Aṅkura, der jüngste der Brüder, seinen Teil an Añjanadevī ab, und indem er sich nur ein Einkommen aus jedem der zehn Landesteile vorbehält, geht er auf Handelsgeschäfte aus [1]). Es wird dann noch gesagt, dass sie Söhne und Töchter bekamen und dass ihre Eltern starben. Mit den Worten: „Damals betrug das Menschenalter zwanzig tausend Jahre" bricht die Erzählung ab, und mit dem Satze: „Damals starb dem König Vāsudeva ein lieber Sohn" wird die Sage eingeleitet, die den Inhalt der Gāthās ausmacht und von mir Eingangs besprochen wurde.

Im Hari⁰ wird nach dem ersten Einzug in die Stadt Dvāravatī die Hochzeit Kṛṣṇas mit Rukmiṇī und nach dem zweiten Einzug die Hochzeit seines Enkels Aniruddha mit Uṣā beschrieben, womit das zweite Parvan endigt. Das dritte Parvan bietet für die Fortsetzung unserer Sage nichts, wohl aber tritt hier das Mausalaparvan im Mahābhārata ergänzend ein.

II. Kṛṣṇas Tod und der Untergang seines Geschlechtes.

§ 8. Lange Zeit war verstrichen, da dachten die Knaben, die Söhne der zehn Brüder bei sich: man sagt, Kaṇhadīpāyana sei mit dem himmlischen Auge begabt, auf! lasst uns ihn auf die Probe stellen! Sie putzten ihren jüngsten Bruder zurecht und banden ihm an den Leib ein Kissen, so dass er aussah wie eine Schwangere, dann führten sie ihn zum Büsser und frugen: Ehrwürden, was wird dieses Mädchen gebären? Da schaute der Büsser im Geiste, dass den zehn Bruder-Königen der Untergang bevorstände und seine eigene Lebensdauer zu Ende wäre, und sprach: Knaben, was habt ihr mit diesem zu schaffen? „Aber das sagt uns!" hiess es

1) Aufgenommen ist dieser Teil der Sage in die Einleitung zum Aṅkurapetavatthu (in Dhammapālas Kommentar, S. 111), wo aber eine andere Geschichte erzählt wird, für welche Aṅkura, der wohlthätige Kaufmann, die Hauptperson abgiebt.

sogleich. Darauf sagte der Büsser: nach einer Woche wird dieser ein Khadira-Reis[1]) gebären, damit wird das Geschlecht des Vāsudeva seinen Untergang finden, ihr aber möget immerhin das Khadira-Reis nehmen, es verbrennen und die Asche in den Fluss werfen. „Verschmitzter Frömmling, ein Mann kann nimmer gebären“, riefen sie aus, drehten einen Strick und machten damit seinem Leben ein Ende. Die Könige liessen alsdann die Knaben kommen und frugen sie, warum sie den Büsser getötet hätten. Sie erfuhren Alles und gerieten darob in grosse Angst, dem Knaben aber liessen sie aufpassen, und als nach einer Woche ein Khadira-Reis ihm aus dem Leibe kroch, verbrannten sie es und warfen die Asche in den Fluss. Von diesem wurde sie bis an die Mündung geführt und blieb dort an einer Seite hängen. Daraus kam ein Schilfrohr[2]) hervor. Eines Tages gingen die Könige an die Mündung des Flusses, um sich am Meere zu belustigen. Sie errichteten eine grosse Halle, schmückten sie, assen und tranken und bildeten zum Zeitvertreib zwei Reihen, indem die Gegenüberstehenden Hände und Füsse wider einander rieben. Sie gerieten dabei in Streit. Da riss Einer in Ermangelung einer Waffe[3]) ein Blatt vom Schilfe, doch kaum hatte er es in die Hand genommen, da verwandelte es sich in eine Khadira-Keule, und damit schlug er auf Viele los. Auch die andern alle, die das Gleiche thaten, hatten schliesslich eine Keule in der Hand, hieben damit auf einander ein und brachten sich gegenseitig um. Nur Vāsudeva, Baladeva, ihre Schwester Añjanadevī und der Hofkaplan retteten sich auf einem Wagen, alle übrigen fanden ihren Untergang. Die Vier, die auf ihrem Wagen flohen, erreichten den Wald Kāḷamattika. Hier hauste als Menschenfresser der Ringkämpfer Muṭṭhika. Sobald dieser der Ankunft Baladevas gewahr wurde, zauberte er ein Dorf hervor und spazierte darin einher unter Sprüngen und Jauchzern und Händeklatschen. Baladeva bemerkte ihn und sagte: Bruder, mit dem da will ich kämpfen, und allen Abmahnungen Vāsudevas zum Trotz stieg er vom Wagen, ging zu jenem hin und klatschte. Dieser aber packte ihn an der ihm entgegengestreckten Hand und verschlang ihn, gleich als wäre er ein Stück Rettig. Darauf wanderte Vāsudeva mit seiner Schwester und dem Hofkaplan weiter. Sie gingen die ganze Nacht hindurch und erreichten bei Sonnenaufgang ein Dorf an der Grenze. Da schickte Vāsudeva seine Schwester und den Hofkaplan ins Dorf, um gekochte Speise zu holen, während er selbst in ein Gebüsch kroch und sich daselbst niederlegte. Ein Jäger J a r a s mit Namen sah das Gebüsch sich bewegen und dachte, es müsse ein Eber sein, schoss los und traf ihn am F u s s e.

---

1) Ich bin nicht sicher, ob ich *ghaṭikā* richtig übersetzt habe. Es kann aber hier kaum etwas anders bedeuten als Knoten u. dgl. Der botanische Name für Khadira ist Acacia Catechu.

2) *eraka* (im Pāli Neutrum) bezeichnet eine harte Grasart.

3) Ich übersetze hier *muggara* ganz allgemein mit Waffe.

„Wer hat mich getroffen" rief dieser. Da merkte der andere erst, dass es ein Mensch war, und wollte vor Angst davonlaufen. Der König[1]) nahm seine ganze Geisteskraft zusammen, raffte sich auf und rief ihn zu sich mit den Worten „Onkel[2]), fürchte dich nicht, komme her!" Er kam herbei, und auf die Frage, wer er sei, gab er zur Antwort: ich heisse Jaras, o Herrscher. „Von Jaras getroffen wird er sterben" haben mir die Alten[3]) verkündet, ganz gewiss muss ich heute sterben — dachte der König und sprach: Onkel, fürchte dich nicht, komme her, verbinde mir die Wunde![4]) Darauf liess er sich von ihm die offene Wunde verbinden und entliess denselben. Heftige Schmerzen stellten sich ein, und als die beiden andern ihm Speise brachten, konnte er sie nicht geniessen. Dann wandte er sich zu ihnen mit den Worten: heute werde ich sterben, ihr aber seid verwöhnt und könnt euch keinen andern Lebensunterhalt suchen, so lernt denn von mir diese Zauberkunst (*vijjā*)! Er lehrte sie eine Zauberkunst, nahm Abschied von ihnen und schied aus dem Leben. Auf diese Weise haben Alle ausser der Añjanadevī ihren Untergang gefunden.

Ich lasse unmittelbar auf diesen Bericht des Ghata⁰ den des Mausalaparvan folgen und halte mich dabei möglichst an den Wortlaut des Originals. Er lautet folgendermassen:

„Im sechsunddreissigsten Jahre nachher (d. i. nach der grossen Schlacht auf dem Kurufelde) fand der grosse Untergang der Vṛṣṇis statt. Sie schlugen auf einander los mit Keulen von Kāla[5]) getrieben." Dies kam so. Es waren Viśvāmitra, Kaṇva und Nārada, drei Büsser nach Dvārakā gekommen. „Da schmückten die Söhne des Kṛṣṇa ihren Bruder Sāmba wie ein Weib und gingen zu den Büssern und sprachen: hier ist ein Weib des Kṛṣṇa, der sich einen Sohn wünscht, was wird sie gebären? Die Seher gaben zur Ant-

---

1) Vāsudeva.

2) *mātula*. In dieser Anrede drückt das Wort natürlich nicht die Verwandtschaft aus, sondern ist ein Zeichen von Zutraulichkeit, um Vertrauen zu erwecken.

3) *maṃ porāṇā vyākariṃsu*. Nun enthält davon die obige Weissagung Kaṇhadīpāyanas kein Wort, dagegen wird allerdings diese Todesursache in der Antwort berücksichtigt, welche die Seher den Knaben erteilen nach der Angabe des Mausala⁰ (s. weiter unten). Ich entnehme daher aus dieser Bemerkung des Ghata⁰, dass dem Erzähler eine Version der Sage bekannt war, in der Vāsudeva die Ankündigung empfing, dass ihn Jaras verwunden werde, wie auch die jinistische Bearbeitung der Sage (s. unten) es darstellt, und denke bei *porāṇā* unmittelbar an die Quelle, aus der das Ghata⁰ schöpfte. Ob diese Quelle unser Mausala⁰ war oder ein Purāṇa, auf das sowohl dieses selbst als die beiden andern Versionen unserer Sage, die buddhistische und die jinistische, zurückgehen, darüber s. S. 46 f.

4) Eigentlich den Schuss (*pahāra*).

5) Das Schicksal oder überhaupt etwas Dämonenhaftes, und dazu gehört auch der Fluch eines Heiligen, woran wir hier zu denken haben, wie die Frage zeigt: Von wem verflucht, sind die Helden, die Vṛṣṇi-Andhakas untergegangen? (*kenānuśaptās te vīrāḥ* u. s. w.)

wort: eine furchtbare eiserne Keule zum Untergang der Vṛṣṇi-Andhakas wird des Vāsudeva Erbe, dieser Sāmba gebären; hierdurch werdet ihr Bösewichter das ganze Geschlecht ausser Rāma und Janārdana (*Kṛṣṇa*) zerstören; zum Meere wird Halāyudha (Baladeva = Rāma) gehen und sein Leben lassen, Jaras aber wird Kṛṣṇa auf dem Lager am Boden tötlich verwunden. Am folgenden Tage gab Sāmba die verhängnisvolle Keule von sich. Bestürzt darüber, liess sie der König[1]) zu feinem Pulver zerreiben und dieses ins Meer werfen". Allen Stadtbewohnern wurde der Genuss geistiger Getränke aufs strengste verboten, und aus Furcht gehorchten Alle. Aber Kāla ruhte nicht. Unheilverkündende Zeichen traten auf. Zucht und Ordnung schwanden. Man schämte sich nicht mehr Böses zu thun, zeigte sich feindselig gesinnt gegen die Brahmanen, die Väter (Manen) und die Götter, verachtete auch die Lehrer. Die Banden der Ehe wurden gelöst. Selbst in den Regionen, wo die Gestirne ihren Stand haben, herrschte Verwirrung. Kṛṣṇa wurde ob Alles dessen, was er sah, nachdenksam; es lebten in ihm alte Erinnerungen auf, die ihn Schlimmes ahnen liessen. Er ordnete eine Wallfahrt an (eine *tīrthayātrā*). Die Andhavṛṣṇis[2]) rückten denn auf Wagen, Rossen und Elephanten aus, wohlversehen mit Speise und Trank. Ein grosses Trinkgelage entfaltete sich, wobei verletzende Worte fielen und die Teilnehmer in Streit gerieten. Sie wurden handgemein und schlugen gegenseitig auf einander, auch die Söhne Kṛṣṇas fielen. „Zornig nahm Kṛṣṇa eine Hand voll Schilfrohre. Diese verwandelten sich in furchtbare Keulen aus Eisen ähnlich dem Demant. Damit erschlug Kṛṣṇa alle, die er traf, Andhakas, Bhojas, Śaineyas und Vṛṣṇis. Einer erschlug den andern im Kampfe mit den Keulen, von Kāla getrieben. Jedem, der ein Schilfrohr ergriff, verwandelte es sich in einen Demant; Gras verwandelte sich dort in Keulen, und die Keulen waren hart wie Demant. Der Sohn erschlug den Vater, der Vater den Sohn, trunken taumelten sie herum einer kämpfend mit dem andern, wie Lichtmotten ins Feuer fallen, so fielen nieder die Kukkuras und Andhakas. Keiner dachte beim allgemeinen Morden ans Davonlaufen." Kṛṣṇa suchte nach seinem Bruder Rāma und fand ihn in einem Walde einsam und verlassen. Da sah er eine grosse weisse Schlange aus seinem Munde heraus kriechen und zum Meere gehen, und Rāma schied von seinem Leibe. Kṛṣṇa wanderte im menschenleeren Walde und legte sich nieder auf den Boden und dachte nach über den Untergang seines Geschlechtes. Da kam der Jäger *Jaras* an den Ort. Dieser hielt den Daliegenden für eine Gazelle und traf ihn an der Fusssohle. Als er in die Nähe kam, sah er, dass es ein Mensch war. Da Jaras aber sich selbst die Schuld davon beimass, erfasste er dessen Füsse (aus Verehrung), und da er

1) Kṛṣṇa.
2) So 3 8 *Andhakavṛṣṇayaḥ;* sonst immer *Vṛṣṇyandhakāḥ.*

innerlich sehr beunruhigt war, tröstete ihn Kṛṣṇa und fuhr dann zum Himmel auf, wo er als Nārāyaṇa unter die Götter aufgenommen wurde.

Hiermit schliesst der vierte Adhyāya. Die folgenden Adhyāyas kommen für unsern Zweck nicht weiter in Betracht.

§ 9. Beiden Erzählungen sind folgende Punkte gemeinsam:

a) Die Knaben, Söhne der Andhaka-Vṛṣṇis (Yādavas) lassen ihren Mutwillen aus an einem, bez. mehreren *tāpasa* (*tapodhana*, *muni*), einer Persönlichkeit, die man nicht reizen darf, und deren Zorn Verderben bringt. Sie kleiden einen aus ihrer Mitte als schwangeres Frauenzimmer und wünschen nähere Auskunft über die zu erwartende Geburt.

b) Die Androhung des über ihr Geschlecht hereinbrechenden Strafgerichtes. Dieses wird eingeleitet durch ein grosses Mirakel.

c) Die Befürchtungen auf Seite des Königs (Vāsudeva-Kṛṣṇa).

d) Die unter den Trunkenen[1]) ausbrechende Schlägerei, wobei sie die sich beim Abreissen in Keulen (*musala*) verwandelnden Schilfrohre (*erakā*) als Waffen gebrauchen.

e) Die Vernichtung des ganzen Geschlechtes. Alle fallen in jenem Kampfe bis auf Baladeva (Rāma) und Vāsudeva (Kṛṣṇa).

f) Baladeva stirbt vor seinem Bruder, und letzterer selbst fällt durch einen Jäger — Jaras mit Namen —, der ihn für ein Wild hält.

g) Die Frauen, als deren Repräsentantin in der buddhistischen Quelle Añjanadevī erscheint, bleiben verschont.

Anstatt im Anschluss hieran auch die trennenden Punkte hervorzuheben, ziehe ich es vor einen Blick auf die jinistische Quelle[2]) zu werfen, in welcher uns die Sage vom Untergange Dvāravatīs, wie Hermann Jacobi sie genannt hat[3]), überliefert ist.

§ 10. Hier springt auf der Stelle eine Eigentümlichkeit in die Augen, die wir bei der buddhistischen glücklicherweise vermissen. Die Erzählung hat eine rein jinistische Färbung bekommen und dadurch viel von ihrer künstlerischen Wirkung verloren. Immerhin macht sie auch in dieser absichtlich mit ihr vorgenommenen

---

1) So auch in der Gāthā-Strophe, die beginnt *Yañ ce pivitvā* (s. S. 29 Anm. 2).

2) Aus dem Kommentare Devendras zum Uttarādhyayana-sūtra (s. H. Jacobi, a. a. O. S. 493; überhaupt sei auf den Text und die Übersetzung, deren Mitteilung wir J. verdanken, ausdrücklich verwiesen). Ich vermute, dass die mir durch die S. 31 Anm. 4 erwähnte Notiz bekannt gewordene Mitteilung von Serge d'Oldenbourg (Parallèle bouddhique à propos de la légende jaina de la perte de Dvāravatī) sich mit dem nämlichen Gegenstande befasst, konnte mir aber leider die Mémoires de la section or. [de St. Petersbourg ?] VI, 335—336 (1892) nicht verschaffen.

3) *Bāravaīe Jāyavāṇaṃ ca viṇāso* heisst es übrigens auch im angezogenen Texte.

„Verbesserung" (vom jinistischen Standpunkte aus) einen günstigen Eindruck und besitzt sie ein Kolorit, das wir der tendenzfreien Gestalt der Sage bei den Buddhisten gerne wünschen möchten.

Zuvörderst fällt auf, dass die jinistische Sage Baladeva Kṛṣṇa überleben lässt. Irre ich nicht, so hängt diese Umgestaltung mit der Tendenz zusammen, aus dem ersten der beiden ein Prachtstück der jinistischen Selbstverleugnung zu machen, damit (nach seiner Reifeerklärung) es keinen Anstoss mehr erregen könne, sobald der Brauch aufkam, in jinistischen Kreisen auch Kṛṣṇa, den Gott eines fremden Kultes, zu verehren[1]). Einmal diese Änderung vorausgesetzt, konnte Baladeva in die Rolle eintreten, die in der buddhistischen Sage den beiden Begleitern Vāsudevas zufiel. Er geht Wasser holen für Kṛṣṇa, dem mittlerweile der todbringende Jäger naht, doch als er wieder kommt, findet er ihn nicht mehr am Leben[2]). Ferner fällt auf, dass die jinistische Gestalt der Sage den Untergang der Yādavas zwar auch in Zusammenhang bringt mit der Ausgelassenheit der Knaben (Prinzen), die den Büsser Dīvāyaṇa grausam prügeln[3]), aber Vernichtung durch Feuer, das der in der Form eines Agnikumāra wiedergeborene Dīvāyaṇa anfacht, an die Stelle des Keulenkampfes setzt. Es musste infolge dieser Umgestaltung aus der Drohung, die Dīvāyaṇa über Dvāravatī aussprach, Alles auf die Keule Bezügliche wegbleiben, ebenso wie natürlich auch der Seher keine Veranlassung hatte, das Mirakel an dem Knaben in seine Strafandrohung einzuflechten. Diese zunächst privatim, dann vor Vāsudeva ausgesprochene Drohung enthält blos das Eine, dass beim Untergange von Dvāravatī keiner ausser Vāsudeva und Baladeva[4]) gerettet werden solle. Von einer Rettung der Frauen ist daher in der Beschreibung des Brandes von Dvāravatī keine Rede. Rohiṇī und Devakī kommen mit Vasudeva

---

1) Als der Wundermann Baladeva die Gestalten von Dāmodara (Kṛṣṇa) und von ihm selbst hervorzauberte, zeigte er sie „gerade den Feinden" (*visesao veriyāṇa purao*). Wozu dies, wenn wir nicht bei „Feinden" an Widersager der Jainas, vielleicht an Bauddhas zu denken haben?

2) Im Ghatajātaka lebt Vāsudeva noch, als Añjanadevī und der Hofkaplan aus dem „Dorfe" zurückkehren. Die jinistische Quelle macht zwei Episoden daraus. Zuerst geht Baladeva in die „Stadt", um Speise und Trank für Kṛṣṇa zu holen. Als er dort angegriffen wird, eilt Kṛṣṇa herbei und beide verzehren zusammen die von Baladeva um einen Ring und ein Armband erstandene Speise und trinken den Wein. Dann aber hat Kṛṣṇa von neuem Durst, und während Baladeva für ihn Wasser holt, naht sich dem im Schatten eines Baumes Ruhenden der Jäger Jarakumāra, ein älterer Bruder Kṛṣṇas von Vasudevas dritter Gemahlin Jarā, und trifft ihn an der Fusssohle.

3) Der Tod des Büssers tritt hier nicht, wie im Ghata°, unmittelbar infolge der erlittenen Misshandlung ein, doch ist die körperliche Misshandlung, von der im Mausala° nichts steht, ein beiden Quellen gemeinsamer Zug.

4) So auch im Mausala°, dagegen anders im Ghata°. — Der Tod Vāsudevas durch Jarakumāra wird nun doch auch angekündigt, aber nicht durch Dīvāyaṇa, sondern durch den Arhat Ariṣṭanemi, den Vāsudeva über die Geschicke seines Geschlechtes befragt hatte.

um, während die sechszehntausend Frauen[1]) des Kṛṣṇa bezeichnend genug den Tod durch Fasten wählten; vielleicht ein Hinweis auf Kṛṣṇas jinistische Allüren, die man ihm andichtete, um der allenfallsigen Einrede gegen seine Kanonisierung zu begegnen. Um so beachtenswerter ist angesichts der noch deutlich erkennbaren Kontaminierung der Sage vom Tode Kṛṣṇas und dem Untergange seines Geschlechtes durch die Sage von der Verschlingung der Stadt Dvāravatī durch das Meer die Konservierung des Namens Sāmba in der Geschichte von den übermütigen Knaben. Sāmba macht seine Brüder auf den köstlichen Kādambarī-Wein aufmerksam und veranlasst sie zum Trinken, an das sich dann als weitere Folge die Misshandlung des Dīvāyaṇa anschliesst. Die jinistische Quelle muss diesen Namen an der Stelle vorgefunden haben, wo sie ihn verwendet, allein sie unterdrückte aus besonderen Gründen, die wir nicht kennen, die Vermummung Sāmbas und was sonst noch daran hing und schuf ein Seitenstück zu der auch dem Mausalaparvan nicht fremden Wegspülung von Dvārakā durch das Meer[2]) in dem grossen Brande der Stadt. Ich nehme also an, dass die Zerstörung durchs Feuer unter dem Einfluss der Katastrophe mit dem Wasser von dem jinistischen Erzähler adoptiert wurde und als bequemes Expediens die möglicherweise anstössige Geschichte mit der Vermummung entbehrlich machte. Es war darum weiterhin ganz in Ordnung, die Erzählung, die in der Zerstörung Dvāravatīs kulminierte, auch mit einer dem Dvāravatīnirmāṇa konformen Beschreibung einzuleiten[3]). Während hierin der jinistische Bericht ganz selbständig verfuhr, wennschon in Anlehnung an eine vorhandene Sage, so berührt er sich wieder in andern Einzelheiten bald mehr mit der epischen, bald mehr mit der buddhistischen Gestalt. Die Erwähnung von schlimmen Vorzeichen vor dem einbrechenden Strafgerichte, von der Ausgelassenheit unter der Bevölkerung Dvāravatīs stimmt zu dem Epos[4]).

---

1) Nach E. Windisch, a. a. O. S. 446 findet sich die gleiche Zahlenangabe im Viṣṇupurāṇa, V, 28, 5.

2) *Niryāte tu jane tasmin sāgaro makarālayaḥ*
Dvārakāṃ ratnasampūrṇāṃ jalenāplāvayat tadā.
Yad yaddhi puruṣavyāghro bhūmes tasyā vyamuñcata
tat tat samplāvayām āsa salilena sa sāgaraḥ.
Tad adbhutam abhiprekṣya Dvārakāvāsino janāḥ
tūrṇāt tūrṇataraṃ jagmur aho daivam iti 'bruvan (7 41—43).

Arjuna kündigt sie an (6 10 *idaṃ tu nagaraṃ sarvaṃ samudraḥ plāvayiṣyati*); dann wird das Ereignis selbst geschildert.

Bei den Buddhisten scheint diese Sage verloren gegangen zu sein. Ähnlichkeit jedoch hat mit ihr die Sage von der Überschwemmung der Stadt Bharu durch das Meer infolge der Sünde eines Königs im Bharujātaka (vol. II, p. 172).

3) *sā (nagarī) ya deva-nimmiyā savva; — dhana-kaṇaya-rayaṇa-jaṇa-vaya-raha-turaya-samiddhā deva-nimmiyā Bāravaī.*

4) Wenn man versucht ist, auch die Reflexionen, welche Baladeva und Vāsudeva über die Macht der „That“ (*kamma*) anstellen, sowie den ähnlich

Dagegen steht ausser anderm[1]) die Aufnahme des § 11 zu besprechenden Dīvāyaṇa in die Sage im Einklang mit dem Ghatajātaka. Wenn Baladeva an der Leiche Kṛṣṇas eine Feier veranstaltet und sie dem Feuer übergibt, so gleicht er hierin Arjuna, der die Leichen von Rāma und Vāsudeva verbrennen lässt und erst weiterzieht, nachdem er der Vorschrift gemäss die Totenfeier vollzogen hatte[2]). Und wenn Vasudeva und Devakī, auch Rohiṇī, den Untergang von Dvāravatī erleben, so kommt die jinistische Version dem Epos, in welchem Devaka und seine Frauen den Tod Kṛṣṇas überleben, wiederum näher als die buddhistische, die die Eltern der zehn Bruder-Könige vorher sterben lässt.

Schliesslich ist es von einiger Bedeutung, auf die Eigennamen zu achten, mit welchen die jinistische Quelle im Unterschied von der buddhistischen uns bekannt macht. Vāsudeva hat ausser den Beinamen Kaṇha = Kṛṣṇa und Kesava = Keśava, die auch das Ghata⁰ kennt, die weiteren: Jaṇaddaṇa = Janārdana, Hari und Govinda[3]); Baladeva heisst auch Rāma und Halin und „in der Welt“ (*loe*) Narasiṃha. Eine Frau des Vāsu⁰ heisst Ruppiṇī = Rukmiṇī, und von Vāsudevas Söhnen werden Samba = Sāmba, Pajunna (Pradyumna), der im Ghata⁰ als Kṛṣṇas Bruder auftritt, ferner Suya = Śuka (sonst nur als Sohn des Vyāsa bekannt), Niruddha (? = Aniruddha), dann noch Sāraṇa (über ihn und Aniruddha vgl. Mausala⁰ 1 15; bez. 2 45) und Nisadha = Niśatha (sonst unbekannt) angegeben. Als Sohn des Rāma wird Kujjavāraya genannt, der sonst nicht vorkommt. Drei Namen von Vasudevas Frauen erfahren wir: Devaī = Devakī, Rohiṇī und Jarā. Die Yādavas, über welche Vāsu⁰ herrscht, machen die Hälfte der Bharatas aus. Die Pāṇḍusöhne, Verwandte der Yādavas, wohnen in Mahurā = Mathurā „am südlichen Ocean“. Dovaī = Draupadī wird erwähnt[4]), ebenso ein Sohn des in Hatthikappa = Hastikalpa regierenden Dhayaraṭṭha ≐ Dhṛtarāṣṭra, namens Acchadanta = Ṛkṣadanta (sonst unbekannt). Der Berg Revaya = Raivata liegt bei Bāravaī = Dvāravatī.

---

lautenden Trost, den Kṛṣṇa dem Jarakumāra spendet, an die Trostgründe anzuknüpfen, die Vyāsa Dvaipāyana dem Arjuna vorhält (Mausala⁰ 8 33 ff.), so ist doch nicht zu übersehen, dass *kamma* einer- und *kāla* anderseits zwei grundverschiedene Geistesrichtungen, vergleichbar der immanenten und transscendenten Weltbetrachtung, zum Ausdruck bringen. Ich bestreite hier durchaus jede Beziehung.

1) Insbesondere gehört hierher die S. 42 Anm. 2 angedeutete Episode ungeachtet der dort gedachten Ungleichheiten. Nicht minder die andere Episode, wie Jaras, bez. Jarakumāra die Wunde verbindet, bez. den Pfeil aus der Fusssohle Kṛṣṇas zieht.

2) Mausala⁰ 7 30—32.

3) Vgl. Hari⁰ II, 19 45 *Govinda iti lokās tvāṃ stoṣyanti bhuvi śāśvatam.*

4) In die Draupadī-Sage greift eine Geschichte ein, die zweimal gleichlautend (S. 499 und 502 des Textes) mitgeteilt wird, die ich aber im Epos (man denkt zunächst an das Svayaṃvaraparvan) nicht nachweisen kann.

III. Schlussfolgerungen.

§ 11. Überblicken wir die Sage vom Tode Kṛṣṇas und dem Untergange seines Geschlechtes in ihrer dreifachen Bearbeitung, so gewinnen wir durch die Vergleichung eine annähernde Vorstellung von ihrer ursprünglichen Gestalt oder, um nicht mehr zu sagen als durchaus zulässig ist, von den wesentlichen Elementen, aus denen sie bestand, als sie den verschiedenen Kreisen, wo man sie nachmals in gebundener oder ungebundener Rede vortrug, zugeführt wurde. Ich lasse es vorläufig also noch dahingestellt sein, ob die Sage nicht in einem dieser Kreise selbst entstanden ist und aus diesem in die andern gelangte, die sie dann ihren Bedürfnissen angepasst haben. Neben der Möglichkeit, dass die Grundform verloren gegangen ist, giebt es auch die andere, dass die Sage, formelle Änderungen, gelegentliche Ausschmückungen und einige auf die Eingliederung des Stoffes in ein grösseres Ganzes berechnete Interpolationen abgerechnet, von Anfang an irgendwo so existiert hat, wie sie auf uns gekommen ist.

Fast gleichlautende Verse oder Versteile, zu Formeln erstarrte Ausdrücke und Wendungen, deren Provenienz doch nicht die gleiche ist, scheinen mir am meisten geeignet zu sein, um die verschiedenen Teile zu erkennen, die hier zu einer einzigen Sage zusammengewachsen sind. Ich stelle daher nebeneinander zuerst aus dem Mausalaparvan die Verse 1 13 *anyo 'nyaṃ musalais te tu nijaghnuḥ kālacoditāḥ;* 3 38 *jaghnur anyo 'nyam ākrande musalaiḥ kālacoditāḥ;* 5 1 *ācaṣṭa* (*scl. dārako*) *mausale Vṛṣṇīn anyo 'nyenopasamhṛtān* und die Verse des Kumbha- bez. des Saṃkiccajātaka: *upakamuṃ musalehi*[1]) *aññamaññam*; *aññamaññaṃ musale*[2]) *hantvā sampattā Yamasādanaṃ*. Der Krystallisationskern der ganzen Sage ist dieser Keulenkampf, in welchem die Helden ihren Untergang fanden. Er fehlt in der jinistischen Bearbeitung.

An diesen Kern sehen wir zwei mit ihm gleichartige Stücke anschiessen, gleichartig insofern, als sie einander durchaus entsprechen. Ich stelle wieder nebeneinander *vināśo brahmaśāpajaḥ* (8 10) und *Kaṇhadīpāyan' āsajja.* Das Geschlecht geht unter, weil es gefrevelt und einen Fluch auf sich herabgerufen hat. Die jinistische Bearbeitung überbietet hier noch die beiden andern, denn sie lässt den Verflucher persönlich bei der Zerstörung der Stadt eingreifen. Der Fluch verwandelt sich in verzehrendes Feuer, und allerdings liest man auch im Mausala° 7 25 *brahmaśāpavinirdagdhā Vṛṣṇyandhakamahārathāḥ*, doch ist dies dort nicht wörtlich zu nehmen, vielmehr verwandelt der Fluch die

---

1) Wohl für *musaleh'*, aber Fausbölls drei Handschr. haben *musalehi.*

2) Es wird wohl ein *h* durch das mit *h* beginnende folgende Wort ausgefallen, also statt *musale musaleh'* zu lesen sein.

Schilfrohre in Keulen: *ye hatā brahmaśāpena musalair erakodbhavaiḥ* (7 30). Es ist doch nicht Zufall, dass das Wort *erakā* oder *erakam* auch im buddhistischen Berichte stehen geblieben ist, ein Wort, das ich ausser in dem Kompositum *erakavattikā*[1]) sonst nirgends in der Pāli-Litteratur nachzuweisen vermag. Das miraculose Schilf aber ist identisch mit dem Khadira-Reis (im Mausala⁰ steht „Keule"), das aus dem Leibe des Hauptschuldigen hervorgewachsen war. Ich glaube, dass das Ghata⁰ uns hier etwas bewahrt hat, was aus dem Mausala⁰ verschwunden ist, während uns noch ein paar Verse zeigen, dass etwas ausgefallen sein muss, nämlich:

viṣaṇṇarūpas tad rājā sūkṣmaṃ cūrṇam akārayat
tac cūrṇaṃ sāgare cāpi prākṣipan puruṣā nṛpa (1 27 f.).

Denn man erwartet, dass dieses Verfahren gerade das herbeiführte, was Vāsudeva zu vereiteln suchte, und dies findet sich wirklich in der buddhistischen Quelle: *sā (chārikā) nadiyā vuyhamānā mukhadvāre ekapasse laggi, tato erakaṃ nibbatti.*

Es scheint mir nicht über jeden Zweifel erhaben, dass die Verfluchung des Geschlechtes des Vāsudeva gleichzeitig schon eine Angabe über die besondere Todesart Kṛṣṇas (und seines Bruders) mit enthalten habe. Es könnte hierfür auch eine aparte Weissagung angenommen werden, wie der jinistische Text zu verstehen giebt. Im Ghata⁰ erinnert sich Vāsudeva beim Namen Jaras an eine solche ihm zu teil gewordene Weissagung und im Mausala⁰ sprechen zwar die drei Munis zu den sie neckenden Knaben:

samudraṃ yāsyati śrīmāṅs tyaktvā dehaṃ Halāyudhaḥ
Jarā Kṛṣṇaṃ mahātmānaṃ śayānaṃ bhuvi bhetsyati (1 21),

allein sie begeben sich darauf selbst zu Kṛṣṇa, und dieser hört Alles aus ihrem Munde, so dass die Mitteilung der ihn persönlich betreffenden Sache an ihn allein nicht eben unmöglich ist. Dagegen kann kein Zweifel an der Echtheit der Sage vom Tode Kṛṣṇas durch den Jäger Jaras aufkommen. Für die Echtheit der Angabe über die Wegschwemmung von Dvāravatī durch das Meer sprechen zwar nicht gleich starke Gründe, aber die doppelte Bezeugung derselben reicht hin, um sie der ursprünglichen Sage zuzuschreiben.

Werden wir diese nun in einer der vorhandenen Versionen wieder erkennen oder eine andere voraussetzen, auf der sie alle beruhen, aber mit der sich keine derselben zu decken braucht? —

---

1) Dieses Wort kommt nur in einem Verzeichnis von Torturen vor, das sich gleichmässig Aṅguttara, part I, p. 47; part II, p. 122; Milinda-P. p. 197; 290; 358 findet, und bedeutet s. v. a. Schilfstreifen (*vattikā* = skr. *vartikā*). Die Übersetzung Snake-strips in Sacred Books of the East, vol. XXXV, p. 276 nimmt *eraka* in einer Bedeutung, die das Wort meines Wissens nur als N. pr. hat. — Mahāv. V, 13 (The Vinaya, vol. I, p. 196) hat *eragu*.

Ich bin der Meinung, dass wir in der That im Mausalaparvan des Mahābhārata das vorauszusetzende Purāṇa selbst besitzen, aus welchem einerseits das Jātaka schöpfte, worin sich sogar wörtliche Übereinstimmungen[1]) mit jenem Parvan des grossen Epos vorfinden, und anderseits die jinistische Erzählung, die nur um vieles freier als ihre buddhistische Schwester zu Werke ging[2]).

Bedenken erregt nur die gleichmässige Bevorzugung des Namens Kaṇhadīpāyana oder Dīvāyaṇa seitens der zuletzt genannten Quellen. Da beide unmöglich zufällig auf den gleichen Namen verfallen sein werden noch es leicht glaubhaft zu machen ist, dass die eine ihn der andern zulieb verwendet hat, so wird es vermutlich eine Version der Sage gegeben haben, derzufolge Kṛṣṇadvaipāyana als der beleidigte Teil den Untergang des Vāsudeva-Geschlechtes heraufbeschworen hat. Diese Version, welche das Mausala⁰ ausgemerzt hat, um Kṛṣṇadvaipāyana Vyāsa noch die letzte Trostrede an Arjuna in den Mund legen zu können, wird bezeugt durch die Gāthās im Jātakam und darf darum dem zweiten Jahrhundert vor dem Beginn unserer Zeitrechnung als dem spätesten Termin zugewiesen werden.

Mehr über die Persönlichkeit zu sagen, welche den besprochenen Namen trägt, gestattet uns das Jātakam nicht[3]), und die Erklärung des Namens Dīvāyaṇa im jinistischen Texte[4]) zeigt blos, dass sein Verfasser etwas läuten gehört hatte von der im Ādiparvan (*adhy.* 60) erzählten Geschichte. Genug, wir kennen ihn als Ṛṣi, der bei den Andhakaveṇhus (Vṛṣṇyandhakas) oder den Yāyavas (Yādavas) in hohem Ansehen stand.

§ 12. Zu der Frage übergehend, ob die professionelle Zunft der Erzähler in Indien sich früher des tragischen Endes Kṛṣṇas und der Seinigen und später erst seiner Geburt, Jugendzeit u. s. w. bemächtigt habe, so scheinen mir die Thatsachen mehr für die Priorität der Sage vom Untergang Kṛṣṇas als umgekehrt zu sprechen. Allgemein gilt der Harivaṃsa in allen seinen drei Teilen als Supplement (*khila*) des Mahābhārata. In diesem selbst werden zwar Vasudeva und Devakī, die Eltern Kṛṣṇas genannt, aber was wir über den sonstigen Inhalt der ersten zwei Bücher des Hari⁰ erfahren, ist wenig[5]) oder nichts. Alte Liedstrophen buddhistischer

1) In den S. 29 mitgeteilten Gāthās und in dem Prosatexte trotz seiner Modernisierung.

2) Ich erinnere jedoch hier nochmals ausdrücklich an die oben S. 45 von mir gemachten Einschränkungen bezüglich formeller Änderungen u. s. w.

3) Aus dem Kaṇhadīpāyana-Jātaka (vol. IV, p. 88 ff.) ergibt sich erst recht nichts.

4) Er lebte nämlich einmal auf einer Insel (*dīva*) des Yamunā-Stromes mit einem sittenlosen Mädchen zusammen, daher heisst er Dīvāyaṇa.

5) So wird an Kṛṣṇas Kampf mit Keśin (Hari⁰ II 24) und Kaṃsa (II 30) angespielt im Mausala⁰ 6 10: *Keśinaṃ yas tu Kaṃsaṃ ca vikramya jagataḥ prabhuḥ.*

Provenienz stehen uns hier nicht zur Verfügung[1]), und so gewiss das Fehlen solcher nichts gegen die Priorität der Sage von Kṛṣṇas Jugendleben beweisen würde, wofern dieselbe durch andere Gründe gesichert wäre, so gewiss verstärkt es den bereits vorhandenen Eindruck von der späteren Bearbeitung der Geburts- und Jugendgeschichte Kṛṣṇas. Darum aber wird man sie doch nicht für ein junges Produkt ausgeben dürfen, denn, von Anderm abgesehen, das ich hier bei Seite lassen muss, nötigt uns auch die Prosaerzählung des Ghatajātaka mit ihren Punkt für Punkt nachgewiesenen Entsprechungen im zweiten Buche des Hari⁰ dieses selbst vor dem singhalesisch abgefassten Prosatext der Jātaka-Sammlung anzusetzen, der c. 430 n. Chr. ins Pāli übertragen wurde. Ich bin geneigt anzunehmen, dass eben auch der Hari⁰ es war, der dem buddhistischen Erzähler den Stoff lieferte, halte es indess nicht für wahrscheinlich, dass derselbe oder auch nur das zweite Buch schon damals seine heutige Gestalt besass. Wenn wir an der Kṛṣṇa-Sage des Ghata⁰ von einer erotischen Seite nichts wahrnehmen, so sehen wir auch im Hari⁰ davon nur wenig. Und wenn das ziemlich umfangreiche Kapitel von Kṛṣṇas Kraft- und Wunderthaten im Hari⁰ dort so gut wie überschlagen wird, so darf uns dies nicht überraschen. Lag es denn in der Absicht des buddhistischen Erzählers irgendwie Vollständigkeit zu erzielen oder sich sklavisch an seine Vorlage zu binden? Immerhin hat derselbe gerade genug Einzelheiten herausgegriffen, die so genau zum Hari⁰ stimmen, dass alle berechtigten Wünsche sich damit zufrieden geben können.

§ 13. Die Namen Kaṇha (Kṛṣṇa) und Kesava (Keśava) treten uns im Ghata⁰ nur in den der Prosaerzählung eingelegten, dieser selbst aber dem Inhalt nach fern stehenden Gāthās entgegen. Der Scholiast erklärt Kaṇha als Gotraname. Vāsudeva heisse so, weil er dem Geschlecht der Kaṇhāyana (Kārṣṇāyaṇa) angehöre. Der altvedische Sänger Kṛṣṇa, genauer Kṛṣṇa Āṅgirasa, dem die Lieder 85—87 im 8. und die Lieder 42—44 im 10. Maṇḍala des Ṛgveda zugeschrieben werden, gab also nach der Meinung des Scholiasten, die wir nicht ohne Grund verwerfen dürfen[2]), den Gentilnamen für die Familie des Vāsudeva ab. Die Buddhisten kannten eine Sage, die sogar in einen alten kanonischen Text eingedrungen ist[3]) und den Ṛṣi Kṛṣṇa (Kaṇho isi) zum Gegenstande hat. Hiernach lebte

1) Denn die Strophe in Jāt. vol. VI, p. 421:
Atthi Jambāvatī nāma mātā Sibbissa rājino
sā bhariyā Vāsudevassa Kaṇhassa mahesī piyā
ist ein Rest einer andern Sage. Übrigens kennt der Hari⁰ auch eine Jāmbavatī, als Kṛṣṇas Gattin (I, 38 41 *bheje Jāmbavatīṃ kanyām ṛkṣyarājasya sammatām*); sie ist die Tochter des Königs der Bären. Dass sie Mutter des Königs Śibi sei, weiss der Hari⁰ nicht. Dagegen war Jambāvatī nach dem Scholion zu der angeführten Stelle eine schöne Caṇḍālī.

2) s. Hermann Oldenberg, Buddha (1881), S. 420f.

3) s. Dīgha-Nikāya, vol. I, p. 93 ff.

einmal zur Zeit, als Okkāka (Ikṣvāku) König war, eine Sklavin namens Disā (Diśā). Diese gab einem schwarzen Knaben das Leben, daher sein Name Kaṇha (der Schwarze). Damals hiessen aber auch die Kobolde so, und darum hielt man den Knaben für einen Kobold und fürchtete sich vor ihm. Nach diesem Sohn einer Sklavin benennen sich die Kaṇhāyanas[1]). Aber Kaṇha ward ein berühmter Seher. Er ging nach dem Süden[2]), lernte dort zauberkräftige Sprüche[3]), kam zum König Okkāka und hielt um dessen Tochter an. Darüber aufgebracht, wollte der König ihn töten, aber er war nicht im stande den Pfeil abzuschiessen noch ihn vom Bogen wegzunehmen. Als schliesslich der König sah, dass er es mit einem grossen Wundermann zu thun hatte, da ein Pfeil, den der König auf seinen ältesten Sohn abschoss, den Worten des Sehers gemäss demselben kein Haar gekrümmt hatte, so gab er dem Kaṇha seine Tochter zur Frau.

Nun ist es vielleicht reiner Zufall, aber immerhin von Interesse, dass der Kṛṣṇa des Mahābhārata, welchen Adolf Holtzmann von dem Kṛṣṇa des Hari⁰ trennen will[4]), als „Sohn eines Sklaven des Kaṃsa" (*Kaṃsadāsasya dāyāda*) von Duryodhana angeredet wird[5]). Auch Śiśupāla nennt ihn „einen Sklaven, keinen König" (*dāsam arājānaṃ*)[6]) und erwähnt, dass Jarāsandha von Kṛṣṇa gesagt habe: „er ist ein Sklave" (*dāso 'yam iti*)[7]). Anderseits ist der Kṛṣṇa des Mahā⁰ im Besitz von Zauberkräften[8]), und der sterbende Kṛṣṇa unseres Ghata⁰ teilt eine Zauberkunst (*ekaṃ vijjaṃ*) den einzigen Überlebenden mit.

Den Namen Kesava, meint der Scholiast, führe Vāsudeva von seinem prächtigen Haarwuchs. Dass aber in buddhistischen Kreisen auch die Ableitung von Keśin, dem Dämon, welchen Kṛṣṇa erlegte, bekannt war, lehrt die Abhidhānappadīpikā[9]), eine Kompilation des 12. Jahrhunderts. Hier heisst es s. v. Kesava an erster Stelle: *Kesī nāma asuraṃ hatavā ti Kesavo.* Höchst wahrscheinlich kannte der Verfasser jener Gāthā, worin der Name Kesava für Kṛṣṇa gebraucht wird, die Sage im Hari⁰ und die schon dort dargebotene Erklärung:

---

1) Buddha erzählt die Geschichte, um den Stolz des Brahmanen Ambaṭṭha zu brechen. — Ein Fürst der Ambaṣṭha wird im Mahā⁰ erwähnt, s. Adolf Holtzmann, Arjuna (1879), S. 35.

2) Buddhaghosa erklärt *dakkhiṇajanapada* als das Land südlich vom Ganges (Sum. Vil. part I, p. 265).

3) *brahme mante,* von Buddhaghosa (l. c.) erklärt als *ānubhāvasampannatāya seṭṭhamante.*

4) Arjuna, S. 61.

5) Śalyaparvan 61 27.

6) Sabhā⁰ 45 4.

7) l. c. 42 1; die Vāsudeva und seine Brüder gelten nach dem Ghata⁰ als Sklavensöhne.

8) s. A. Holtzmann, Arjuna, S. 38.

9) In der Ausgabe von W. Subhûti (Colombo 1893), p. 98.

Yasmāt tvayā hataḥ Keśī tasmān macchāsanaṃ śṛṇu:
Keśavo nāma nāmnā tvaṃ khyāto loke bhaviṣyasi [1]).

Die Beziehung des Namens auf die Haare ist damit selbstverständlich nicht ausgeschlossen und legt es uns nahe zu fragen, ob ausser diesem möglicherweise mythologischen Zuge noch andere Züge in dem Jātaka vorhanden sind, welche eine mythologische Deutung zulassen.

Ich wüsste aber nur zwei, die hierzu geeignet wären: der Diskus (*cakka*), den Kṛṣṇa auf Kaṃsa schleudert, und die Verwundung Kṛṣṇas am Fusse (Fusssohle) durch den Pfeil des Jägers Jaras [2]). Man wird nicht fehlgehen, darin, wie natürlich auch in seinem durch den Beinamen Kesava rühmend hervorgehobenen Haarwuchs, Spuren des Sonnenmythos zu erblicken. — Haben sich vielleicht ebenso in Kṛṣṇas Bruder Baladeva, einem leidenschaftlichen Ringkämpfer, den ein von ihm besiegter Gegner, nachdem er sich in einen Dämon verwandelt, mit Haut und Haaren verschlingt, Spuren des Mondmythos erhalten? Von dem Sohne der Rohiṇī sagt der Hari⁰: *prajātaṃ putram evāgre candrāt kāntatarānanaṃ* (II 5 1). Im Epos stirbt Rāma (der Baladeva des Ghata⁰), indem ihn die Kräfte verlassen. — Ich verfolge den Gegenstand nicht weiter, da ich nicht die Kṛṣṇa-Sage selbst, sondern nur ihre buddhistische Bearbeitung zu betrachten habe. Auch andere Namen, wie Vāsudeva und Dvāraka, bergen möglicherweise Erinnerungen an den alten Sonnenmythos [3]).

Mythisches und Märchenhaftes hat sich mit dem Kern der Sage, die in dem heldenhaften Auftreten eines Mannes oder eines ganzen Geschlechtes ihren Ursprung hat, zu einer unlösbaren Einheit verwachsen [4]). Über das rein Menschliche hinausgehoben, wie dies den Helden des Märchens eigen ist, doch ohne das eigentlich Göttliche, für das in der buddhistischen Lehrer- und Hörerwelt kein Verständnis vorhanden ist, darum auch ohne das die Gottheit und Menschheit verbindende Schauspiel des Avatāra, so lebt Kṛṣṇa in dem Kreise der Jünger des Erhabenen.

---

1) II, 24 65.

2) Der Name ist symbolisch, denn *jaras* bedeutet das Alter.

3) Indess nicht die Namen allein. Ich erinnere an den Zug der Sage, der Kṛṣṇa mit Perseus u. a. Helden verbindet, für einen regierenden Herrn verhängnisvoll zu werden, an die Eroberung der Erde u. a. m.

4) Über allem dem sind jedoch auch die den Jātakas als Litteraturgattung eigentümlichen Gepflogenheiten gebührend zu würdigen.

Beiträge zur Geschichte der theologischen Bewegungen im Islâm.

Von

Martin Schreiner.

c) Ibn Tejmîja über Volksbräuche nichtmuslimischen Ursprungs und über den Heiligenkultus.

Das Bild, das wir bisher vom Wirken Ibn Tejmîjas gewonnen haben, wird wesentlich ergänzt durch eine Arbeit, welche sich gegen nichtmuslimische Elemente im Volksleben richtet.

Die Schrift führt den Titel: „Das Buch der Forderung des geraden Weges und der Vermeidung der Leute der Hölle“ [1]). Am Anfange des Werkes spricht Ibn Tejmîja von Gebräuchen, welche in Syrien aus dem Christentume in den Islâm eingedrungen sind. Neben der Polemik gegen das Christentum enthält dieser Teil einige Angaben über Volksbräuche, die nicht ganz ohne Interesse sein dürften. So erzählt er, dass die Nacht vom Charfreitag zum Samstag vor Ostern als die Nacht der Herabkunft des Feuers gilt, und er erwähnt auch die Vorgänge in der Grabeskirche zu Jerusalem [2]). Am Gründonnerstage gehen die Christen hinaus zu den

---

1) كتاب اقتضاء الصراط المستقيم ومجانبة اصحاب الجحيم HS. der königl. Bibl. zu Berlin Spr. 718, Ahlw. II, S. 447, Nr. 2084.

2) Bl. 2b. ويلى هذا الخميس يوم الجمعة الذى جعلوه بإزاء يوم الجمعة التى صُلب فيه المسيح على زعمهم الكاذب يسمّونها جمعة الصلبوت ويليه ليلة السبت التى يزعمون انّ المسيح كان فيها فى القبر واظنّهم يسمونها ليلة النور وسبت النور ويصطنعون مخرقة يروجونها على عامتهم لغلبة الضلال عليهم يخيلون اليهم ان النور

Gräbern und räuchern dort und treiben Hexerei mit kupfernen Gefässen, auf die sie losschlagen, als wären es kleine Glocken. Sie glauben, dass das Räuchern gegen das böse Auge, gegen Zauberei, Krankheiten und Pestilenz nützt. Auch werden auf Blättern Abbildungen von Schlangen, Skorpionen gemacht und diese werden dann an die Thüren in dem Glauben befestigt, dass sie das Eindringen der Pest verhindern, diese sind aber ebenso zu betrachten, wie die Talismane der Ṣâbier[1]).

ينزل من السماء فى كنيسة القبة التى ببيت المقدس حتى يحملوا ما يوقد من ذلك الضوء الى بلادهم متبرّكين به وقد علم كل ذى عقلٍ انه مصنوع مفتعل ثم يوم السبت يتطلبون اليهود ويوم الاحد يكون العيد الكبير عندهم.

Was يتطلبون اليهود bedeuten soll, ist nicht ganz klar. Wahrscheinlich will Ibn Tejmîja sagen, dass es bei den Christen in Syrien zur Osterfeier gehört hat, am Samstag vor Ostern Juden zu suchen, um sie zu prügeln.

1) Bl. 3a. وقد بلغنى ايضا أنّهم يخرجون فى الخميس الذى قبل ذلك أو يوم السبت أو غير ذلك الى القبور ويبخرونها وكذلك يبخرون فى هذه الاوقات وهم يعتقدون انّ فى البخور بركة ودفع اذاء وراء كونه طيبًا ويعدّونه من القرابين مثل الذبائح [8b] ويرقون بنحاس يضربونه كأنّه ناقوس صغير وبكلام مصنّف ويصلبون على أبواب بيوتهم الى غير ذلك من الأمور المنكرة ولست أعلم جميع ما يفعلونه وإنما ذكرتُ ما رأيتُ كثيرا من المسلمين يفعلونه وأصله ماخوذ عنهم حتى كان فى مدة الخميس تبقى الأسواق مملوءةً من أصوات هذه النواقيس الصغار وكلام الرقّائين من المنجّمين وغيرهم بكلام أكثره باطل وفيه ما هو محرّم أو كفر . . . القى اليهم ان هذا البخور المرقى ينفع ببركته من العين والسحر والادواء والهوام ويصوّرون فى اوراق صُوَر الحيّات والعقارب ويلصقونها فى بيوتهم زعمًا ان تلك الصور الملعون فاعلها التى لا تدخل الملائكة بيتا هى فيه تمنع الهوام وهو ضرب من طلاسم الصابئة ثم كثير منهم على ما بلغنى يصلب باب البيت ويخرج خلق عظيم فى الخميس المتقدم على

Am Gründonnerstage ist es Brauch, Reis, Mehl oder Linsen in Milch zu kochen, Eier zu färben. Die Bauern bemalen die Rinder mit roten Flecken, die Frauen waschen sich mit Wasser, in das sie vorher Ölbaumblätter gelegt hatten[1]). Am Palmsonntage gehen sie mit den Ölbaumzweigen hinaus zum Andenken an das, was mit Jesus geschehen sein soll[2]). Am Tage der Taufe Jesu, der das „Fest der Taufe" genannt wird, baden viele unwissende muslimische Weiber ihre Kinder im Glauben, dass dies ihnen nützt[3]). — Die meisten der erwähnten Bräuche haben auch bei den Muhammedanern Syriens Eingang gefunden, worüber Ibn Tejmîja seinem Unmute in weitschweifiger Weise Ausdruck giebt. Von grösserem Interesse scheint uns derjenige Teil des Werkes zu sein, der gegen den Heiligenkultus und Gräberbesuch gerichtet ist, weshalb wir ein grösseres Stück aus demselben im Anhange II mitteilen.

Ibn Tejmîja teilt die angeblichen heiligen Stätten ein in solche, denen überhaupt keine religiöse Bedeutung zukommt, dann in solche, die zwar irgend eine Bedeutung besitzen, an denen aber keine gottesdienstliche Handlung stattfinden darf und endlich in Stätten, an

---

هذا الخميس يبخرون المقابر ويسمون هذا المتاخر الخميس الكبير
وهو عند الله الخميس المهيّن الحقير هو واهله ومن يعظّمه.

1) Bl. 8b. فكذلك اختصاصه بطبخ رُز بلبن او بسيسة او عدس
او صبغ بيض ونحو ذلك . . . وكذلك ما يفعلون الاكّارون من نكت
البقر بالنقط الحمر او نكت الشجر ايضا او جميع انواع النبات والتبرّك
بها والاغتسال بمائها ومن ذلك ما قد يفعله النساء من اخذ ورق
الزيتون والاغتسال بمائه او قصد الاغتسال فى شىء من ذلك فان
اصل ذلك ماء المعمودية.

Über Linsen als Fastenspeise bei orientalischen Christen s. Goldziher in ZDPV. XVII, S. 123. Über Ostereier s. Wetzer und Welte's Kirchenlexikon IV, col. 1412.

2) Bl. 4a.

3) Bl. 9a. ثم ان النصارى تزعم انه بعد الميلاد بأيام اظنها
احد عشر يوما عمد يحيى لعيسى عم فى ماء المعمودية فهم يتعمّدون
فى هذا الوقت ويسمّونه عيد الغطاس وقد صار كثير من جهّال النساء
يدخلن اولادهنّ الى الحمام فى هذا الوقت ويزعمون ان هذا ينفع
الولد وهذا من دين النصارى وهو من اقبح المنكرات المحرمة.

denen wohl ein Ritus verrichtet werden soll, die aber dennoch nicht als heilige Stätten gelten dürfen. In Betreff aller drei Arten der heiliggehaltenen Stätten ist es verboten, sie als Gebetsorte zu gebrauchen, wie dies aus der Tradition hervorgeht. Von I. T. wird eine Tradition angefürt, in welcher der Prophet verbietet, sein Grab als Kultstätte zu gebrauchen. Dasselbe soll Omar mit Bezug auf die Gräber der Propheten verboten haben[1]).

Das Besuchen der Stätten der ersten Art ist nach I. T. verboten, ebenso die Zusammenkunft, der Gottesdienst, das Gebet, oder eine heilige Übung an denselben. Wenn der Ort zu den heiligen Stätten der Ungläubigen: der Juden[2]), Christen oder Anderer gehört, so ist solches noch schlimmer. Dies ist dann auch eine Nachahmung der Ungläubigen, nur ist sie nicht so nachweisbar, wie bei den Entlehnungen, welche mit den Festen des Ungläubigen zusammenhängen. Es ist etwas dem Götzendienste Ähnliches, ein Vorwand zum Götzendienste, oder gar wirklich eine Art desselben, denn dieser bestand eben in solchen Bräuchen.

Wer aber wissen will, meint I. T., in welcher Weise die Heiden ihren Götzen gedient haben, und das Wesen des von Gott verdammten Heidentums und dessen Arten erkennen will, auf dass er den Korân verstehe, oder wer da wissen will, was von Gott und seinem Gesandten verabscheut wird, der studiere das Leben der Propheten und die Zustände der Araber in seiner Zeit und dasjenige, was al-Azraḳî in seiner Geschichte Mekkas und andere Gelehrte erwähnen. Nun meint I. T. mit Berufung auf das Ḥadîth von der Ḏât Anwât[3]), dass es verboten sei, heidnische Gebräuche nachzuahmen. Gegen dieses Verbot handelt aber ein jeder, der eine jener Kultstätten aufsucht, sei diese nun ein Baum, eine Quelle, ein Kanal, ein Berg oder eine Höhle und welcher Art immer die religiöse Handlung sei, welche von ihm dort verrichtet wird. Ein noch grösseres Vergehen, als der Besuch dieser Stätten zum Zwecke ritueller Handlungen, ist das Gelübde zur Ehre derselben. Ebenso wenn jemand Öl, Brot oder Kleinvieh diesen Stätten weihen will, um sie auf die Umhegung einer Quelle oder eines Brunnens zu legen, oder um sie den Hütern oder den Beisassen jener Stätten zu geben, so darf er sein Vorhaben nicht ausführen, denn wer den Leuten, welche diese Stätten bewachen und sich in ihrer Nähe aufhalten,

1) Über eine solche Tradition s. Goldzihers Nachweisungen in Mschr. für Gesch. und Wiss. des Judenthums 1871, S. 309. Al-Âlûsî, S. 327 ff.

2) Gegen den Gräberbesuch der rabbanitischen Juden in Palästina eifert Jehuda Hadassî, אשכל הכפר Alfab. 104. ונוטלות מסאריות שמנים של נרות ומסיכות ומושכות בטניהם ואומרות כך במטמוניך יא ר׳ פלוני הבטינני הבטינני, תן לי הריון למען צדקתך וקדשתך עוד עותרים ומבקשים על כל חולי רפואה ומזור.

3) Über Ḏât Anwât s. Wellhausen, Reste arabischen Heidenthums, S. 35.

Geschenke weiht, thut etwas Ähnliches, als würde er den Hütern von Kruzifixen oder den Beisassen der Buddhabilder in Indien sie weihen. Es ist besser, wenn er die geweihten Gegenstände frommen, bedürftigen Muslimen giebt.

Zu diesen Missbräuchen rechnet I. T. die Verehrung der Stätten, wo angeblich ein Prophet, oder ein frommer Mann begraben ist oder sich aufgehalten hat, in Wahrheit aber dies nicht der Fall ist. Von diesen sind aber die Stätten, in betreff welcher die Tradition richtig ist, zu unterscheiden. Nun folgt die Kritik Ibn Tejmîjas über die Tradition, auf welche sich die Verehrung mancher Heiligengräber stützt. — Zu diesen angeblichen Heiligengräbern gehört eine Anzahl von Stätten in Damaskus, wie z. B. die Todesstätte des Ubejj b. Ka'b, ausserhalb des östlichen Thores, denn es ist keine Meinungsverschiedenheit zwischen den Gelehrten, dass Ubejj b. Ka'b in Medina und nicht in Damaskus gestorben ist. Gott weiss, wessen Grab das ist, das steht aber ausser allem Zweifel, dass es nicht das Grab des Gefährten des Propheten Ubejj b. Ka'b ist[1]). Dasselbe ist der Fall bei einer Stätte in der südlichen Mauer, von welcher behauptet wird, dass das Grab des Propheten Hûd sich dort befinden soll, ich weiss aber keinen einzigen Gelehrten, der erwähnen würde, dass Hûd in Damaskus gestorben sei[2]). Nach manchen soll er in Jemen, nach anderen in Mekka gestorben sein. Seine Sendung hat in Jemen stattgefunden, nach dem Untergange seines Volkes wanderte er nach Mekka aus, in Syrien war aber weder sein Wohnort, noch seine Zufluchtstätte. Ebenso wird behauptet, dass das Grab des Uwejs al-Ḳaranî ausserhalb des westlichen Thores in Damaskus sein soll, trotzdem ich keinen einzigen weiss, der erwähnen würde, dass Uwejs in Damaskus gestorben sei oder dass er sich hierher gewendet habe. Vielmehr zog er von Jemen nach dem 'Irâḳ und soll nach Manchen in Ṣiffîn, nach Anderen in Persien, nach Anderen wieder anderswo gestorben sein[3]). — In ähnlicher Weise wird die Echtheit der angeblichen Gräber der Ummu Salama und des Kopfes des Ḥusejn[4]) in Kairo

---

1) Auch Jâḳût II, S. 596 erwähnt die Zweifel in Betreff dieses Grabes.

2) Jâḳût, das. spricht vom angeblichen Grabe Hûds, aber auch von der Tradition, nach welcher er in Ḥaḍramaut gestorben sein soll. Dasselbe finden wir bei al-Ṯa'labî, 'Arâ'is, S. 62. Ibn Ḥauḳal, ed. de Goeje, S. 32. Eine andere Tradition bei Ibn Fakih al-Hamadânî, S. 17. وقال عمّ انّ قبر هود وشعيب وصالح فيما بين زمزم والمقام.

3) Jâḳût, das. erzählt er habe das Grab von Uwejs in Raḳḳa besucht, es gäbe aber auch Gräber desselben in Alexandria und in Dijâr Bekr. Siehe auch Journal asiatique, Neuvième série, Tome VII, S. 392.

4) Jâḳût IV, S. 554.

von Ibn Tejmîja angegriffen und dann schliesst er mit der Bemerkung, dass all diesen Stätten kein Vorzug zukomme, wie dies die Unwissenden meinen.

Ebenso sind die Stätten zu betrachten, an denen sich Spuren der Propheten und anderer finden sollen, mit denen der Standort Abrahams in Mekka verglichen wird. So behaupten die Unwissenden, dass auf dem Felsen in Jerusalem die Fusspur des Propheten zu sehen sei, manche Unwissende meinen sogar, dass dies die Fussspur Gottes sei. Im Süden von Damaskus ist eine Moschee, welche die „Fussmoschee" genannt wird, weil in ihr die Spur der Fusssohle des Moses zu sehen sein soll. Das ist aber eine nichtige Behauptung, die durch nichts begründet werden kann, denn Moses hat nie Damaskus und seine Umgebung betreten. Also verhält es sich mit allen heiligen Stätten, welche auf einen Propheten, oder Frommen mit der Begründung zurückgeführt werden, sie wären dort von Jemandem im Traume gesehen worden. Das ist aber noch kein Grund dafür, dass jene Stätten aufgesucht und als Gebetsorte benutzt werden. Solches thun die Ahl al-Kitâb. Manchmal findet man an jenen Stätten sogar die Abbildung des Propheten oder des Frommen, oder Abbildungen von Körperteilen derselben, ebenso wie bei den Ahl al-Kitâb. So war z. B. in einer Moschee von Damaskus, welche die „Handmoschee" genannt wurde, die Abbildung einer Hand zu sehen, von welcher man behauptete, es wäre die Hand Alî's, bis Gott diesen Götzen zerstört hat[1]). Solcher Stätten giebt es aber in der Welt gar viele. In Ḥiġâz zeigt man auf der rechten Seite des Weges zwischen Bedr und Mekka die Höhle, in welcher der Prophet und Abû Bekr sich aufgehalten haben sollen. In Wahrheit findet sich jene Höhle in der Nähe von Mekka im Berge Ṯaur und ist den Mekkanern noch heute sehr wohl bekannt. Wie immer dem sei, das Hochhalten gewisser Stätten, welche von der Religion nicht geheiligt wurden, ist noch schlimmer als die Heiligung von Zeiten, welche von der Religion nicht geboten wird. Die widergesetzliche Heiligung körperlicher Wesen durch religiöse Handlungen steht dem Götzendienste noch näher, als jene Heiligung der Zeiten, so dass man eigentlich an solchen Stätten des Gebetes sich enthalten müsste, wenn man auch nicht die Verehrung jener Stätten beabsichtigt, ebenso wie das Fasten am Freitag, oder in der vorletzten Nacht des Monats Ša'bân verboten ist. Diese Stätten sind der Moschee, welche aus Feindseligkeit erbaut worden, gleichzuachten, deren Zerstörung von Gott dem Propheten anbefohlen wurde.

Für ebenso unberechtigt, wie diese auf offenbaren Erdichtungen beruhende Verehrung heiliger Stätten hält I. T. auch den Besuch

1) Al-Âlûsî, S. 6 wird von Ibn Kethir berichtet, dass I. T. im Reǵeb 709 durch seine Freunde und Schüler einen Stein in Nahr Ḳalûṭ in der Nähe der Nâreng-Moschee, zu dem das Volk wallfahrtete, zerbrechen liess.

von angeblichen Gräbern und Aufenthaltsorten der Propheten und Frommen, deren Vorzüge nicht feststehen, wenn er auch diese von den vorher erwähnten gesondert wissen will. Zu diesen Stätten zweifelhafter Art gehört die weitaus grössere Mehrheit der Maśâhid. Die heiligen Gräber und Standorte, in betreff welcher wir einer zuverlässige Überlieferung besitzen, sind sehr gering an Zahl. Ja, nicht nur ein Gelehrter ist der Ansicht, dass wir von allen Gräbern der Propheten nur dasjenige Muhammeds bestimmt kennen. Andere meinen, dass man auch von anderen Gräbern bestimmt weiss, wo sie sind. In manchen Fällen ist es wohl bekannt, in welcher Gegend sich das Grab befindet, nur ist es zweifelhaft, ob es das angegebene ist, wie bei vielen Gräbern der Gefährten des Propheten, die beim „kleinen Thore" von Damaskus gezeigt werden. Das Land hat eben viele Veränderungen durchgemacht und daher kommt es, dass die Angabe in betreff des Grabes des Bilâl z. B. nicht allgemein bestätigt wird, nur von Einzelnen [1]). Wie immer es sich aber in diesem Punkte verhält, aus dem was sich bei einem Grabe zugetragen hat, folgt gar keine religiöse Pflicht. Wir meinen aber hierbei die heiliggehaltenen Stätten überhaupt, gleichviel, ob von ihnen bekannt ist, dass ihnen gar kein Vorzug gebührt oder ob ihr Vorzug uns unbekannt ist, denn die religiöse Handlung ohne die Erkenntnis (ihrer Pflichtmässigkeit) ist verboten, ebenso wie das Handeln, welches der religiösen Erkenntnis widerspricht. Wenn aber die Feststellung dieser Dinge ein frommes Werk wäre, so wären sie von der untrüglichen Gemeinde, deren Religion wohl aufbewahrt ist, nicht vernachlässigt und beseitigt worden.

Es werden wohl, besonders von den Hütern und Beisassen jener Stätten, welche das Vermögen der Menschen umsonst auffressen, Erzählungen mitgeteilt über die Wirkungen, welche die heiligen Stätten gehabt haben sollen, wie z. B. dass Jemand an ihnen gebetet habe und erhört worden sei, oder dass er jenen Stätten zu Ehren ein Gelübde gethan habe und sein Wunsch, von dessen Erfüllung er das Gelübde abhängig gemacht hatte, ist von Gott erfüllt worden. Aber das haben die Götzendiener ebenso gemacht. Sie haben zuweilen etwas von den Götzen verlangt und häufig sind ihre Wünsche, wenn sie dieselben verfolgt haben, in Erfüllung gegangen. Ähnliches geschieht auch bei den Verehrern der Buddhabildern unter den Indern und auch bei Andern. Man hat sich zuweilen auch auf die Analogie dessen berufen, was Allâh in betreff der Verehrung seines Hauses, zu welchem man wallfahrtet, und des schwarzen Steines geboten hat, den ehrfurchtsvoll zu berühren und zu küssen er bestimmt hat, aber fürwahr man hat der Sonne und dem Monde auch auf Grund von Analogieschlüssen gedient, und durch solche Verirrungen ist das Heidentum unter den Bewohnern der Erde entstanden. Es steht aber fest, dass der Prophet das Ge-

1) Vgl. Jâkût II, 595. S. Journal asiatique, das. S. 391.

lübde verboten hat und dass er sagte, es brächte nichts Gutes, vielmehr wird man dadurch vom Guten entfernt. Wenn nun die verdienstlichen Gelübde, die an eine Bedingung geknüpft sind, keinen Nutzen stiften und nichts Gutes bringen, wie gross ist erst der Irrtum bei einem Gelübde Dem zu Ehren, was nicht schaden und nicht nützen kann! Was aber die Gebetserhörung betrifft, so kann der Grund derselben die Not und die Gerechtigkeit des Betenden sein, oder die Barmherzigkeit Gottes gegen ihn, oder etwas, was Gott unabhängig von seinem Gebete bestimmt hat, oder sie kann irgend welche andere Gründe haben. Wenn es aber Leute gegeben hat, die in der Sache des Betenden inständig gefleht haben, so wissen wir, dass auch die Ungläubigen erhört werden, sie bekommen Regen, sie werden gerettet und es wird ihnen verziehen, trotzdem sie bei ihren Götzen beten und bei ihnen Hilfe suchen [1]). Die Pflicht der Menschen ist aber, dem zu folgen, was Gott durch seine Gesandten kund gethan hat und zu wissen, dass das Heil dieser und jener Welt darin enthalten ist.

Aber nicht nur die Gräber, welche gewiss in Wahrheit keine Heiligengräber sind oder in betreff deren Echtheit Zweifel obwalten, dürfen nicht als heilige Stätten betrachtet werden, sondern auch die Gräber der Propheten und Frommen, deren Echtheit nicht bezweifelt werden kann. Als allgemeines Verbot wird eine Tradition aus der Sammlung des Abû Dâwûd angeführt, nach welcher der Prophet gesagt haben soll: „Machet eure Häuser nicht zu Begräbnisstätten und machet nicht mein Grab zum Festplatze, betet über mich und euer Gebet wird mich erreichen, wo immer ihr seid". Dann werden von I. T. noch Traditionen über die Begrüssung der Gräber, über die Bitte um Verzeihung an die Toten, die verschiedenen einander widersprechenden Traditionen über den Besuch der Gräber [2]) und das Verbot, über den Gräbern Moscheen zu erbauen, behandelt. Dafür, dass beim Grabe des Propheten nicht gebetet werden dürfe, beruft er sich auf den Umstand, das 'Âjiśa in regenloser Zeit wohl eine Öffnung am Grabe des Propheten habe anbringen lassen, aber es wurde hierbei kein Gebet gesprochen [3]). Die Öffnung soll zur Zeit des I. T. noch vorhanden gewesen sein.

Auch aus dem Umstande, dass die frommen Krieger, Gefährten des Propheten, die bei der Einnahme von Tustar (Schuster) das Grab des Daniel gefunden und dann den Leichnam in der Weise verborgen haben sollen, dass sie am Tage dreizehn Gräber gruben und des Nachts den Leichnam in einem derselben begruben und die sämtlichen Gräber in gleicher Weise zudeckten, folgert I. T.

---

1) Als Belege werden Sure 17, 21. 72, 6 angeführt.
2) S. Goldziher, Muh. Studien II, S. 371.
3) Das. S. 313.

dass die Aṣḥâb den Kultus bei den Gräbern der Propheten für unerlaubt halten mussten [1]).

So viel wird genügen, um die Ansichten des I. T. über den Heiligenkultus zu kennzeichnen. Seine Ausführungen, die wir hier dargestellt, zeigen einen merkwürdigen Scharfblick gegenüber allen Erscheinungen des muslimischen religiösen Lebens, welche heidnischen Ursprunges sind.

Al-Âlûsî berichtet auch über eine Streitfrage [2]), die von muslimischen Theologen viel behandelt worden ist und die mit den hier besprochenen Fragen im Zusammenhange steht, ob man nämlich die Propheten überhaupt und speziell Muḥammed um Vermittelung bei Gott oder um Hilfe anrufen darf. Viele bejahten diese Frage, es hat aber von jeher auch an solchen nicht gefehlt, die eine solche Anrufung als einen Widerspruch gegen das wahre tauḥîd betrachtet und also verboten haben. Zu diesen gehörte auch Ibn Tejmîja.

d) Schüler Ibn Tejmîjas.

Die Grundsätze, von denen I. T. sich leiten liess, haben auf seine Umgebung und auf seine Zeitgenossen, wie wir gesehen haben, nicht verfehlt, einen tiefen Eindruck zu machen und darum haben sich auch nach seinem Tode fruchtbare Schriftsteller gefunden [3]), die seine Lehre weiter verbreitet haben. Zu diesen gehörte Šams al-dîn Ibn al-Kejjim al-Ǵauzija [4]) (691—751). Er war in jeder Beziehung ein treuer Schüler seines Lehrers, dessen litterarische Art er sich auch angeeignet hat. Er wurde schon zu Lebzeiten I. T.s verfolgt und weil er die Wallfahrt nach Hebron verbot, wurde er in den Kerker geworfen. Er bekämpft ebenso wie sein Lehrer, die Philosophen [5]), die Christen und Juden und lehrt die Ewigkeit des Lohnes und die Endlichkeit der Höllenstrafen [6]). Für die Geschichte der theologischen Bewegungen ist von seinen

---

1) Eine andere Erzählung über die Verheimlichung des Grabes des Daniel s. Jâkût III, S. 189. Al-Ṯa'labî, 'Arâ'is, S. 326 ff. Reisebeschreibung des R. Pethachja, ed. Lemberg 1859, 4 b. Ebenso wie dieser weiss auch al-Mukaddasî, S 417 vom Streite der Städte Sûs und Tustar wegen des Sarges des Propheten zu erzählen. Vgl. auch die Sage bei al-Iṣṭachrî, S. 92 und Ibn Ḥaukal, S. 174. The itinerary of Rabbi Benjamin of Tudela, ed. Asher II, S. 152 ff.

2) S. 269 ff.

3) Über die Schüler Ibn Tejmîjas siehe al-Âlûsî S. 20.

4) Siehe über ihn al-Âlûsî, das. Steinschneider, Pol. Lit. S. 108.

5) al-Âlûsî S. 68, wo Abû-l-Barakât Hibet Allâh als „Philosoph des Islâms" bezeichnet wird.

6) Das. S. 261—262. Ein Citat aus seinem Kitâb al-rûḥ, in welchem er die Ansicht bekämpft, dass die Geister der verstorbenen Gläubigen in den Gräbern weilen, das. 255. Vgl. auch Al-ḳaul al-ǵalij, S. 50.

Schriften die wichtigste die „Nûnîja“ 1), welche von einer ausserordentlichen Kenntnis muslimischer Dogmatiker und Philosophen zeugt. Sie beginnt mit der Darlegung der Ansichten derjenigen, welche die Eigenschaften Gottes leugnen (mu'aṭṭila), der Anthropomorphisten (mušabbiha) und der wahren Einheitsbekenner (muwaḥḥid). Darauf lässt er dann seine muslimische Religionsgeschichte folgen, in welcher Philosophen, wie Avicenna und Ibn Sab'în, ebenso wie Aš'ariten und Sekten, wie die Karâmiṭa bekämpft werden.

Ein zweiter Schüler und Gesinnungsgenosse Ibn Tejmîjas war Šams al-dîn b. Ḳejmâz al-Turkomânî al-Ḏahabî (geb. 673 st. 748[2]), der ausser seinen biographischen und geschichtlichen Werken auch solche dogmatischen Inhaltes[3]) geschrieben und überall sich als treuer Anhänger I. T.s zeigt[4]). Er ist ein rücksichtsloser Gegner des Ṣûfîs[5]) und ihrer Lehre von der Wesenseinheit Gottes mit der Welt. Al-Ġazâlî, Fachr al-dîn Râzî[6]) finden ebensowenig Gnade in seinen Augen, wie Ibn 'Arabî[7]), auch al-Ġuwejnî Imâm al-Ḥarâmejn wird von ihm nicht verschont[8]). In seinem schon oben an-

---

1) Einzelne Stücke daraus s. al-Âlûsî, S. 184—187, 236. Das Werk ist vollständig in HS. Wetzstein II, 425, Ahlw. II, 2092 vorhanden, wo es den Titel: كتاب الكافية الشافية فى الانتصار للفرقة الناجية führt.

2) al-Âlûsî, S. 21. Fawât al-wafajât II, S. 183 f.

3) Er schrieb ein كتاب العرش über den „Thron Gottes“, اختصار كتاب للبيهقى.

4) Al-ḳaul al-ġalîj, S. 9 wird ein Stück aus einem Briefe Tâǵ al-dîn Ibn al-Subkîs an seinen Lehrer al-Ḏahabî angeführt, in dem er von Ibn Tejmîja mit grosser Anerkennung spricht.

5) Jawâḳîṭ I, S. 10. مع أنّ الحافظ الذهبى كان من أشدّ المنكرين على الشيخ وعلى طائفة الصوفية هو وابن تيمية.

6) Siehe oben Bd. LII, S. 505.

7) Al-ḳaul al-ġalîj, S. 61 werden mehrere abfällige Äusserungen al-Ḏahabîs über Ibn 'Arabî angeführt.

8) Eine freundliche Gesinnung zeigt auch die folgende Bemerkung nicht, die Ibn al-Subkî I, S. 103 mitteilt. Al-Ḏahabî erzählt vom Tode des Imâm al-Ḥarâmejn: وكان الطلبة قريبًا من اربعمائة نفر يطوفون فى البلد نائحين عليه مكسرين المحابر والاقلام مبالغين فى الصياح والجزع. Von diesem Verhalten der Schüler des Imâm al-Ḥarâmejn meint al-Ḏahabî: وهذا من فعل الجاهلية والاعاجم لا من فعل اهل السنة الخ. Vgl. Goldziher, Muh. Stud. I, 251 ff.

geführten Werke sammelte er die Traditionen und Äusserungen rechtgläubiger Gelehrten, welche von der Überweltlichkeit Gottes handeln.

Al-Âlûsî erwähnt noch eine Anzahl von Schriftstellern, welche im Sinne Ibn Tejmîjas weitergewirkt haben. Es ist wohl anzunehmen, dass die grosse Bewegung, welche mit Ibn Tejmîja begonnen hat und in welcher die ursprünglichen Triebe des Islâms in kräftiger Weise zum Ausdruck gelangen, ein wichtiges Moment der Selbstbehauptung des Islâms gegenüber den vielen äusseren und inneren Feinden darstellt, von welchen er im 13. Jahrhundert bedroht wurde. Die Kreuzzüge und noch mehr der Einbruch der Tartaren haben die Macht und das Selbstbewusstsein der Muslimen niedergedrückt, die aś'aritische Dogmatik wird dem Glauben des Volkes nicht viel genützt haben, der Pantheismus der Ṣûfîs hat dort, wo er zum Glauben des Volkes geworden ist auf dessen Kraft lähmend und auf seine Moral zerstörend gewirkt, der Heiligenkultus in der muslimischen Welt war ein dauernder Widerspruch gegen die Lehre Muhammeds. Darum hat das Auftreten Ibn Tejmîjas und seiner Schüler und der monotheistischen Reaktion, deren Träger sie waren, ohne Zweifel eine grosse geschichtliche Bedeutung. Man wird auch nicht verkennen, das Ibn Tejmîja und seine Gefährten mutige, gesinnungstüchtige Männer waren, die ihre Überzeugungen mit einer Tapferkeit zum Ausdruck gebracht haben, wie es nur unter dem Einflusse grosser Gedanken zu geschehen pflegt. Zur alleinigen Herrschaft ist ihre Lehre nicht gelangt. Nur für die Geschichte des Kalâms und der Philosophie scheint ihr Einfluss verhängnissvoll geworden zu sein, es wäre sonst schwer zu erklären, dass in der Folgezeit grosse Mutakallimûn vom Schlage Fachr al-dîn Râzîs — so viel wir wissen — nicht mehr aufgetreten sind und dass die Philosophen des Islâms keine Kommentatoren gefunden haben, wie bis zur Zeit Ibn Tejmîjas. Dem Ṣûfismus scheint die Bewegung wenig geschadet zu haben, wie das die Derwisch-Orden [1]) und Schriftsteller, wie al-Śa'râwî beweisen.

VI. Ibn al-Ahdal und 'Omar b. Chalîl al-Tûnisî.

Die Opposition gegen die Mystik regte sich immer von neuem. Ein Zeuge dessen ist auch die schon mehrfach angeführte Schrift Kaśf al-ġaṭâ' 'an ḥaḳâ'iḳ al-tauḥîd von Ibn al-Ahdal [2]). Der Verfasser ist Aś'arite und seine Polemik richtet sich besonders gegen die Ansichten Ibn 'Arabîs. Den Anfang der Schrift bilden rechtgläubige Bekenntnisse (Bl. 3a—73a), unter denen wir merk-

1) Dass Erscheinungen, wie sie vom Ṣûfismus schon in älterer Zeit hervorgebracht worden, bis auf das letzte Jahrhundert nicht seltener wurden, zeigen die Daten bei al-Âlûsî, S. 75 ff.

2) HS. der königl. Bibliothek zu Berlin, cod. Spr. 836. Ahlwardt II, Nr. 2109. Der Verf. starb im Jahre 855 d. H.

würdigerweise auch diejenigen der beiden Suhrawardî finden. Die Ḥanefiten sind durch al-Ṭaḥâwî und al-Nasafî vertreten. Im zweiten Teile, aus dem wir oben einiges mitgeteilt haben, verteidigt Ibn al-Ahdal die Lehre der Aś'ariten, indem er die Gutachten anerkannter Gelehrten über diese Schule anführt (Bl. 73a—96a). Im dritten Teile wendet sich (96a—106a) der Verfasser gegen Ibn 'Arabî und seine Anhänger. Im viertem Teile giebt er zahlreiche Fetwâs, die sich gegen Ibn 'Arabî richten (Bl. 106a—111a). Sie zeigen uns, dass die Śejche aller vier Fiḳh-Schulen von gleichem Misstrauen gegen die Lehre des grossen Mystikers erfüllt waren[1]). Aus dem letzten Teile erfahren wir auch Manches von den Umtrieben der Ṣûfîs in Südarabien im 8. Jahrhundert. Dass 'Abd al-Kerîm al-Ǵîlânî ein grosser Verehrer des Ibn 'Arabî war und dass er in allen Dingen eine Inkarnation Gottes gesehen hat[2]), wird uns nicht überraschen. Ein Blick in sein Werk „Al-insân al-kâmil" lehrt uns ja, wie stark er von Ibn 'Arabî beeinflusst ist. Dass ein Ṣûfî aus Zebîd Sure II, 256 auf Isma'îl al-Ḥarbî bezogen hat, ist ebenfalls nichts Auffallendes, die śî'itische Korânauslegung ist mit derartigen Kunststücken den Ṣûfîs vorangegangen[3]). — Die merkwürdigen Verirrungen aber, von denen Ibn al-Ahdal berichtet und für welche wir im Hinduismus zahlreiche Analogien finden[4]), zeigen

---

1) Bl. 112b heisst es: وقد جمعتُ فتاوى العلماء بتكفيرهم في مجلّد صخم فيه نحو مائتى جواب بتكفيرهم.

2) Bl. 113a. حكى لى عنه فقيه صادق متقن انه صحبه فى بعض اسفاره فسمع منه الثناء العظيم على ابن عربى وعلومه وكتبه وسمع منه التصريح بربوبية كل من تلقاه فى الطريق من إنسانٍ او طائرٍ اوِ شجرٍ.

3) Das. وحكى لى بعض فقهاء زبيد المفتين بها يومئذٍ أنّه سمع من بعضهم وسمّاه لى أنّه فسّر آية الكرسىّ بالشيخ اسمعيل الحربى الخ ومن أصحابهم الشيخ محمود من العجم كان يقول بالجهر للشيخ اسمعيل هو الله والشيخ احمد الرداد هو الله ولا ينكرون عليه واذا سئل عن نفسه يقول اسم الصفة محمود واسم الذات الله.

Für الحربى ist vielleicht الجبرتى zu lesen, da im folgenden zu wiederholten Malen von اسمعيل الجبرتى die Rede ist.

4) Siehe oben Bd. LII, S. 476ff.

uns, welche Früchte die Lehre von der Wesenseinheit Gottes mit der Welt zeitigt, wenn sie zur Religion des Volkes wird.

Von Omar b. Muhammed b. Chalîl al-Tûnisî (st. i. J. 716 d. H.) besitzen wir ein kleines Schriftchen[1]), welches die Auffassung eines orthodoxen Monotheisten wiederspiegelt und einige bemerkenswerte Äusserungen, besonders über kecke, pantheistische Schwarmgeister enthält. Vor allem findet der Verfasser[2]) manche Ausdrücke und Redewendungen von Ṣûfîs anstössig. Diese gebrauchen von Gott die Ausdrücke: „Der rote Schwefel“ und der „grosse Schatz“ und man wird es gerechtfertigt finden, wenn der fromme Verfasser von der Anwendung solcher Ausdrücke auf Allâh nicht erbaut ist. Von al-Ḥallâǵ werden folgende Verse angeführt:

„Ich bin es, der da liebt, und der geliebt wird, bin ich“
„Wir sind zwei Geister, die in einen Körper niedergestiegen sind“
„Wenn du ihn siehst, siehst du mich“
„Und wenn du ihn siehst, siehst du uns“..

Solche Verse sind ihm reine Ketzerei. — Auch das Spielen der Dichter mit Bildern, in denen die Geschichte der Propheten profaniert wird, missfällt ihm. Al-Mutanabbî und Abû-l-'Alâ al-Ma'arrî macht er den Vorwurf, in ihren Gedichten der Geschichte der Propheten in unerlaubter Weise sich bedient zu haben. Er erzählt[3]), es habe in Sizilien einen Dichter gegeben, der einen griechischen Fürsten gelobt und ihn mit den Propheten verglichen habe. Er wurde für einen Ungläubigen erklärt und als die Muslimen ihn töten wollten, da rettete ihn der Christ und führte ihn nach Ceuta, wo er auch gestorben ist. Sein Gerede will der Verfasser nicht anführen, weil es reiner Unglaube ist. — In Sevilla lebte der Dichter jüdischer Abstammung, Ibrâhîm b. Sahl[4]), in dessen Gedichten gefälschte Korânverse vorkommen. Diese Verse sind gewiss mit schuld daran, dass Sevilla zerstört worden ist. Solche Gedichte muss man verbrennen und ihr Verkauf auf den Märkten darf nicht gestattet werden.

---

1) HS. der königl. Bibliothek in Berlin, Ahlwardt 2081. Pm. 30.

2) Bl. 81a. ويطلقون فى حقه تع الكبريت الاحمر والكنز الاكبر.

3) وكان بصقلية شاعر مدح بعض ملوك الروم فساواه بالانبياء فكفر فطلب المسلمون قتله فأخرجه النصرانى وازعجه عن صقلية الى سبتة فمات بها وانما لم نذكر مقالته لانها كفر صريح لا يخفى على احد ردّها اذا سمعها.

4) S. über ihn ZDMG. XLII, S. 643. Brockelmann, Gesch. der arab. Litt. I, S. 273.

Anstössig findet er auch[1]), dass Manche sagen: „Es giebt Nichts ausser Gott“ oder: „Nur Gott existiert“. Das ist aus zwei Gründen zu beanstanden: erstens zeugt es von der Ansicht von der „Vereinigung“ (ittiḥâd, hier: Wesenseinheit Gottes und der Welt[1])), das ist aber der reine Unglaube, und zweitens kommt man durch den Gebrauch dieser Ausdrücke notwendig zur Weglassung des Namens des Propheten, was aber ein Fehler ist. Ferner sagen Manche: „Gott ist in den Herzen der Wissenden“. Das darf man aber nicht sagen, vielmehr ist das Richtige: „Die Erkenntnis Gottes ist in den Herzen derjenigen, die ihn erkennen“ [2]). — Mancher sagt auch: „Allâhumma, lass uns sterben in der besten Religion“. Aus einer solchen Äusserung geht aber hervor, dass der Betreffende daran gezweifelt hat, welches die beste Religion sei[3]). Solche Zweifel sind aber dem Unglauben gleichzuachten. — Manche, besonders Frauen, sprechen häufig vom „Unglücksstern“ [4]). Die Sterne aber, meint unser Autor, nützen und schaden nicht, wie das schon in den „Grundlehren der Religion“ ausgeführt wurde. Vielmehr haben die Sterne den Zweck, den Himmel zu schmücken, wie dies Sure 67,5 angedeutet ist, dann die Šejtâne zu steinigen — ebenfalls nach Sure 67,5 — und drittens, dass man sich mit ihrer Hilfe in der Finsternis auf dem Wasser und zu Lande bei Unkenntnis des Ortes

---

1) Bl. 33 b. ويقول قائلهم ما فى الوجود الا الله ويقولون الله فقط وهو موهم من وجهين الاول انه يوهم قول القائلين بالاتحاد بالايجاد وهو باطل وكفر صريح والثانى انه يقتضى حذف اسم النبىّ صلعم وذلك خطأ.

2) Bl. 34 a. ويقولون الله فى قلوب العارفين لا يجوز والصواب ان يقال معرفة الله تع فى قلوب العارفين به.

3) Bl. 36 b. ويقول قائلهم اللهمّ أَمِتْنا على خير الاديان وظاهر هذا الكلام التشكيك مِنْ قائله فيما هو خير الاديان والتشكيك فى هذا كفر.

4) Bl. 40 a. ويقول قائلهم هذا من ضعف النجم وأكثر ما يجرى هذا اللفظ على ألسنة النساء ومن قولهم وأى شىء كان نجم فلانة ومن بياض فلانة كَيْتَ وكيت ومن سواد نجم فلانة وليس لهم فى النجوم نفع ولا ضر ولا ما يدل على ذلك ولا لها سعادة ولا شقاوة على ما تقررت براهينه فى قوائد العقائد ايضا والحمد لله.

und der Zeit orientiere (Sure 16,16). — Der Verfasser spricht sich überhaupt gegen die Vorzeichen und auch gegen die Astrologie aus. Zur Bestätigung seiner Ansicht über die Astrologie erwähnt er das Verhalten des Abû Bekr al-Bâḳilânî[1]), der, als er vom Bujiden Bachtjâr nach Rom geschickt wurde, um mit den Christen zu disputieren, von diesem befragt wurde, ob er zu seiner Abreise das Horoskop gestellt habe. Darauf antwortete al-Bâḳilânî: „Was ist denn das Horoskop?“ „Ich wundere mich über dich, wie kannst du der Gelehrte des Islâms sein und sagen: ‚Was ist denn das Horoskop‘? als würdest du von den Sternen überhaupt nichts verstehen?“ „Ich weiss, erwiderte der Ḳâḍî, dass die Sterne am Himmel sind und teile sie ein in drei Teile“ und dann sprach er von der Einteilung, die oben erwähnt worden ist. Darauf liess der König zwei Astrologen, den Ibn al-Ṣûfî[2]) und Abû Sulejmân al-Manṭiḳî holen und diese disputierten mit dem Ḳâḍî über die Astrologie, wurden aber von ihm ebenso, wie später seine christlichen Gegner, vollständig besiegt.

Das Schriftchen schliesst mit einer Liste der Bücher, vor deren Ketzereien man sich hüten muss. Auf diesem Index findet man viele berühmte Namen der muslimischen Litteratur. An erster Stelle steht al-Ġazâlî mit seinem Iḥjâ' ‘ulûm al-dîn und anderen Werken, dann werden erwähnt Schriften von al-Mekkî (Ḳût al-

1) Bl. 41b وقال القاضى ابو بكر الباقلانى رحمة الله عليه للملك باختيير (HS. معاحسر) بن بوية الذى وجهه الى رومة لمناظرة النصارى عند توجيهه له هل رفعت الطالع لخروجك قال القاضى وما الطالع فقال عجبا لك كيف تكون عالم الاسلام وتقول ما الطالع كانك لا تعلم النجوم قال فقلت له اعلم أنّ النجوم فى السماء ثم قسمتها الى الاقسام الثلثة المتقدمة الذى قال فامر الملك باحضار ابن الصوفى صاحب كتاب اشكال البروج وابى سليمان المنطقى لمناظرة القاضى فحضرا يناظرهما القاضى رحمه الله تع فقطعهما وخرج الى ارض الروم فقطعهم جميعهم هنالك فى مناظرته الشهيرة التى (a اودعت ذكرها على وجه البسط فى كتابى المسمى بعيون المناظرات.

Über Abû Bekr al-Bâḳilânî s. Goldziher in ZDMG., Bd. 41, S. 62 und RHR. XVI, b. 162 und oben Bd. LII, S. 491.

2) Wahrscheinlich ist Abû-l-Ḥusejn b. Omar al-Ṣûfî (st. i. J. 376) gemeint. S. Brockelmann I, S. 223.

a) HS. اودعنا.

ḳulûb), ein Werk von Mundir b. Saʻîd al-Bulûṭî[1]), der zu einer Zeit im Osten sich aufhielt, als hier die Bewegung wegen der Ansichten der Muʻtaziliten am grössten war und als er nach Andalusien

---

2) Bl. 47 b. وليحترز ايضا من مواضع فى كتابه من كلام منذر بن سعيد البلوطى فانه دخل المشرق فى زمان هيجان الفتنة بآراء المعتزلة فرجع الى الاندلس وقد اعتلّ كلامه بالاعتزال وخالطه من فاسد ارائهم فلذلك نبّهنا على التحرّز من كلامه فى المعتقد وليتحرز ايضا من مواضع كثيرة فى خطبة تبع فيها مذاهب المعتزلة ومن مواضع من كلام ابن برجان وفى تفسير الزمخشرىّ فاكثره اعتزال وفيه مواضع هى كفر صريح وقد صنفنا فى الردّ عليه كتابا سميناه بكتاب التمييز لما اودعه الزمخشرىّ من الاعتزال فى تفسيره للكتاب العزيز كان والدى قد ابتدأه ثم منّ الله تع تكميله علىّ فله الحمد على ذلك.

Omar b. Muḥammed hat also gegen al-Zamachśarî eine Schrift mit dem Titel Kitâb al-tamjîz geschrieben, zu dem schon sein Vater den Grund gelegt hat. Die Familie dieses Autors scheint sich für al-Zamachśarî besonders interessiert zu haben, wie dies auch aus den folgenden Angaben Tâǵ al-din Ibn al-Subkis hervorgeht. Dieser sagt in seinen Ṭabaḳât al-kubrâ II, S. 414 von Aḥmed b. al-Ḥasan الجاربردى:

وله على الكشاف حواش مشهورة وقد اقراه مرات عديدة بلغنا انه اجتمع بالقاضى ناصر الدين البيضاوى واخذ عنه توفى بتبريز فى شهر رمضان سنة ست واربعين وسبعمائة انشدونا عنه

عُجْبًا لقوم ظالمين يستوموا بِٱلعَدْلِ ما فيهم لَعَمْرِى مَعْرِفَهْ
قَدْ جَاءهُمْ من حَيْثُ لا يَدْرونَه تَعْطيلُ ذَاتِ ٱللّهِ مَعَ نَفْيِ ٱلصفه

Mit diesen Versen beantwortete er diejenigen Al-Zamachśarîs gegen die Orthodoxen. Diese sind Cat. codd. Orientt. bibl. acad. Lugd. Bat. IV, S. 257 mitgeteilt. Mit Bezug auf dieselben sagt Ibn al-Subkî:

قد عاب اهل السنة بيتى الزمخشرىّ واكثروا القول فى معارضتهما ومن احسن ما سمعته فى معارضتهما ما انشد شيخنا ابو حيان النحوى فى كتابه عن العلامة ابى جعفر بن الزبير بغرناطة اجازة ان

zurückkehrte, da war seine Ansicht vom Mu'tazilismus angesteckt. Deshalb muss man sich vor seinen Ansichten in Glaubenssachen in acht nehmen. Man muss sich auch hüten vor vielen Stellen bei Ibn Barraǵân (st. i. J. 536) und im Kommentar des Zamachšarî, dessen grösster Teil mu'tazilitische Ansichten enthält. Manches davon ist aber purer Unglaube. — Nun werden noch erwähnt die Ichwân al-ṣafâ', einige Mu'taziliten, al-Kindî, Ibn Ḥazm, Averroës, Ibn 'Arabî, 'Omar b. al-Fâriḍ, Ibn Sab'în und zum Schlusse die grössten Aš'ariten bis auf den Imâm al-Ḥarâmejn. Man sieht, dass nach unserem Autor der Zug des Unglaubens und der Ketzerei im Islâm nicht gering gewesen ist.

Anhang.

I.

Aus dem Kitâb al-milal wa-l-niḥal des Ibn Ḥazm.

(Zu Bd. LII, S. 476 ff.)

Cod. Warner 480 II Bl. 169 a.[1]) ذكر شنع لقوم لا تُعرف فِرَقهم ' ادّعت طائفة من الصوفية ان فى أولياء الله عزّ وجلّ من هو أفضل من جميع الأنبياء والرسل وقالوا من بلغ المقامة[2]) القصوى من الولاية سقطت عنه الشرائع كلّها من الصلاة وصوم رمضان[3]) والزكاة [والحجّ] وغير ذلك وحلّت له الحرامات كلّها من الزناء والخمر وغير ذلك وأستباحوا

لم يكن سماعا انشدنا القاضى الاديب ابو الخطاب محمد بن احمد ابن خليل السكونى بقراءتى عليه عن اخيه ابى بكر من نظمه ثم رأيتها فى كتاب ابى على عمر بن محمد بن خليل المسمى بالتمييز لما اودعه الزمخشرى فى كتابه من الاعتزال فى الكتاب العزيز وقال اجابه عمّ والدى وهو يحيى بن احمد الملقب بالخليل بهذه القصيدة ولوالدى فيها تكميل ولى فيها تتميم وتذييل.

1) Ich gebe dieses Stück nach der Leidener HS. des Kitâb al-milal, das folgende dagegen nur nach einer HS. im Besitze des Herrn Grafen v. Landberg-Hallberger, der mir die Benutzung derselben gütigst ermöglicht hat.

2) Ms. Landberg الغاية. 3) L. والصيام.

بهذا نساء الناس[1] وقالوا انما[2] نرى الله عز وجل ونكلّمه وكل ما
قذف فى نفوسنا فهو حقٌّ ورأيتُ لرجلٍ منهم يُعرف بابن سمعون[3]
كلامًا نصّه أنّ لله تع مائة اسمٍ وأن الموفّى المائة هو ستة وثلثين
حرفًا ليس من حروفه فى حروف الهجاء الّا واحد فقط وبذلك الواحد
يصل اهل المقامات الى الحق٬

الكلام فى قضايا النجوم والكلام فى HS. Landberg III 109b.
هل يعقِل الفلكُ والنجوم أم لا٬ قال ابو محمد رضى الله عنه
[110a] زعم قومٌ انّ الفلكَ والنجوم تعقل وانّها تَرَى وتسمع ولا تذوق
ولا تشمّ وهذه دعوى بلا برهان وما كان هكذا فهو باطلٌ ومردودٌ
عند كلّ طائفة بأوّل العقل اذ ليس اصحّ من دعوى اخرى تضادّها
وتعارضها وبرهان صحة الحكم بأنّ الفلك والنجوم لا تعقل أصلا هو
أنّ حركتها ابدًا على رتبة واحدة لا يتبدل عنها وهذه صفة الجماد
المدبَّر الذى لا ٱختيار له فقالوا الدليل على هذا انّ الأفضل لا
يختار الا الافضل من العمل فقلنا لهم ومن أيْن لكم بأنّ الحركة افضل
من السكون الاختياريّ لأنّا وجدنا الحركةَ حركتيْن اختياريةً واضطراريةً
ووجدنا السكون سكونيْن اختياريا واضطراريا فلا دليل على انّ الحركة
الاختيارية أفضل من السكون الاختياريّ ثم من اين لكم بأن الحركة
من شرقٍ الى غربٍ كما يتحرّك الفلك الاكبر أفضل من الحركة من
غرب الى شرق كما تتحرّك سائر الافلاك وجميع الكواكب فلاح أن
قولهم محرفة فاسدةٌ ودعوى كاذبةٌ مموّهةٌ وقال بعضهم لما كنّا نحن
نعقل وكانت الكواكب تدبّرنا كانت اولى بالعقل والحياة منّا فقلنا
هاتان دعوتان مجموعتان فى نسق أحدهما القول بانّها تدبّرنا فهى
دعوى كاذبة بلا برهان على ما نذكره بعد هذا إن شاء الله تع
والثانى ان الحكم بأنّ من يدبّرنا أحرى[4] بالعقل والحياة منّا فقد
وجدنا التدبير يكون طبيعيا ويكون اختياريا فلو صحّ أنها تدبّرنا

1) L. غبيرهم. 2) L. اننا. 3) L. شمعون. 4) Ms. اخذ.

لكان تدبيرا طبيعيّا كتدبير الغذاء لنا وكتدبير الهواء والماء لنا
وكل ذلك ليس حيًّا ولا عاقلا بالمشاهدة وقد أبطلنا الآن ان يكون
تدبير الكواكب لنا اختياريا بما ذكرنا من جريها على حركةٍ واحدة
ورتبة واحدة لا تنتقل عنها أصلا، واما القول بقضايا النجوم فانّا
نقول فى ذلك قولا لائحًا ظاهرًا ان شاء الله تع قال ابو محمد رضى
الله عنه أما معرفة قطعها فى افلاكها وأما مطالعها وابعادها وارتفاعاتها
واختلاف مراكز افلاكها فعلمٌ حسنٌ صحيح رفيع يشرف به الناظر فيه
على عظيم قدرة الله عز وجل وعلى يقين تأثيره وصناعته واختراعه
تع للعالم بما فيه وفيه الذى يضطر بكل[1] ذلك الى الاقرار بالخالق
ولا يُستغنى عن ذلك فى معرفة القبلة وأوقات الصلاة وتنتج من هذا
معرفة رؤية الأهلّة لفرض الصوم والفطر ومعرفة الكسوفين برهان ذلك
قوله تع ولقد خلقنا فوقكم سبع طرائق وقال تع والقمر قدرناه منازل
حتى عاد كالعرجون القديم لا الشمس ينبغى لها ان تدرك القمر
ولا الليل سابق النهار وكل فى ذلك يسبحون وقال تع والسماء ذات
البروج وقال تع لتعلموا عدد السنين والحساب وهذا هو نص ما قلنا
وبالله تع التوفيق واما القضاء[2] بها فالقطع به خطأٌ لما نذكره ان
شاء الله تع واهل القضاء ينقسمون قسمين احدهما القائلون بانها
والفلك عاقلة مميّزة فاعلة مدبرة دون الله تع او معه وانّها لم تزل
فهذه الطائفة كفّار مشركون حلال دماؤهم واموالهم باجماع الأمة وهؤلاء
عنى رسول الله صلعم اذ يقول ان الله تع قال اصبح من عبادى كافرًا بى
مؤمنًا بالكواكب وفسره رسول الله صلعم أنه القائل مطرنا بنوء كذا
وكذا واما من قال بانّها مخلوقة وانها غير عاقلة لكن الله عز وجل
خلقها وجعلها دلائلَ على الكوائن فهذا ليس كافرا ولا مبتدعًا وهذا
هو الذى قلنا فيه انه خطأٌ لانّ قائل هذا انما يحلّ على التجارب
فما كان من تلك التجارب ظاهرا الى الحسّ كالمدّ والجزر الحادثين

1) Ms. كل. 2) Ms. الفضل.

عند طلوع القمر واستوائه وأفوله وامتلائه ونقصانه وكتأثير القمر فى
قتل الدابة الدبرة اذا لاقى الدبرة ضوءه وكتأثيره فى القرع والقثّاء
المسموع لنموها مع القمر صوت قوىّ وكتأثيره فى الدماغ والدم والشعر
وكتأثير الشمس فى عكس الحرّ وتصعيد الرطوبات وكتأثيرها فى أعْيُن
السنانير غدوة ونصف النهار بالعشىّ ونصف الليل وسائر ما يوجد
حسّا فهو حقّ لا يدفعه ذو حسٍّ سليمٍ وكل ذلك خلق الله عز
وجل فهو خلق القُوى وما يُتولد عنها ويُوجد بها كما قال تع
فاحيينا به بلدة ميتا فاحيينا به الارض بعد موتها واخرجنا به من
كل الثمرات وانبتنا به جنات وحب الحصيد واما ما كان من تلك
التجارب خارجا عمّا ذكرنا فهو دعاوى لا تصح لوجوهٍ أحدها ان
التجربة لا تصحّ الا بتكرّرٍ كثيرٍ موثوقٍ بدوامه تضطرّ النفوس الى
الإقرار به كاضطرارنا الى الإقرار بأنّ الانسان إن بقى ثلاث ساعات
تحت الماء مات وان أدخل يدَه فى النار احْترق ولا يمكن هذا فى
القضاء بالنجوم لان النصب الدالة عندهم على الكائنات لا تعود
الا فى عشرات الافِ من السنين لا سبيل الى ان يصح منها تجربة
ولا الى ان يبقى دولة تراعى تلك الادوار وهذا برهان مقطوعٌ به على
بطلان دعواهم فى صحة القضايا بالنجوم وبرهان اخر وهو ان شروطهم
فى القضاء لا تُمكنهم الاحاطة بها اصلا من معرفة مواقع السهام
[111a] ومطارح الشعاعات وتحقيق الدَرَج النيّرة والغيمة والمظلمة
والاثار والكواكب البنيانية وسائر شروطهم التى يقرّون أنه لا يصح
القضاء الا بتحقيقها وبرهان ثالث وهو أنه ما دام يشتغل المعدّل فى
تعديل كوكب زلّ عنه سائر الكواكب ولو دقيقةً ولا بدّ وفى هذا فساد
القضاء باقرارهم وبرهان رابع وهو ظهور اليقين بالباطل فى دعواهم اذ
جعلوا طبع زُحَل البرد واليبس وطبع المِرّيخ الحرّ واليبس وطبع القمر
البرد والرطوبة وهذه الصفات انما هى للعناصر التى دون فلك القمر
وليس شىء منها فى الاجرام العلوية لانّها خارجة عن محلّ حوامل هذه

الصفات والاعراض لا يتعدّى حواملها والحوامل لا يتعدى مواضعها التى
رتّبها الله فيها وبرهان خامس وهو ظهور كذبهم فى قسمتهم الارض على
البروج والدرارى ولسنا نقول فى المدن التى يمكنهم فيها دعوى ان
بناءها كان فى طالع كذا والقضاء[1] كذلك فى الاقاليم والقطع من
الارض التى لم يتقدّم كونُ بعضها كونَ بعضٍ كذّبهم فيما عليه بنوا
قضاياهم فى النجوم وكذلك قسمتهم أعضاء الجسم والفلزّات على الدرارى
ايضا وبرهان سادس انّ[2] نوعا وانواعا من انواع الحيوان قد فشا فيها
الذبح فلا يكاد يموت شىء منها الا مذبوحا كالدّجاج والحمام والضأن
والمعز والبقر التى هى غاية الشذوذ ونوعا وانواعا لا تكاد تموت الّا حُتف
أنوفها كالحمير والبغال وكثير من السباع وبالضرورة يدرى كل أحد
أنّها قد تستوى أوقات ولادتها فبطل قضاؤهم بما يوجب الموت الطبيعى
وبما يوجب الكرهى لاستواء جميعها فى الولادات واختلافها فى انواع
المنايا وبرهان سابع وهو انّا نرى الخصاف اشياء فى سكّان الاقليم الاول
وسكان الاقليم السابع ولا سبيل الى وجوده البتة فى سكّان سائر
الاقاليم ولا شك ولا مُرية فى استوائهم فى اوقات الولادة فبطل يقينا
قضاؤهم بما يوجب الخصاف وبما لا يوجبه بما ذكرنا من تساويهم فى
اوقات التكوّن والولادة واختلافهم فى الحكم ويكفى من هذا ان كلامهم
فى ذلك دعوى بلا برهان وما كان هكذا فهو باطل مع اختلافهم فيما
يوجبه الحكم عندهم والحق لا يكون (الا) فى قولَين مختلفَين وايضا فان
المشاهدة توجب امّا قادرون على مخالفة أُحكامهم متى أُخبرونا بها
فلو كان حقا وحتْمًا ما قدر احد على خلافها واذا امكن خلافها
فليست حقا فصحّ انها تخرُّص كالطرق بالحصاء والضرب بالحبّ
والنظر فى الكتف والزجر [111 b] والطيرة وسائر ما يدعى اهله فيه
تقديم المعرفة بلا شك وما يحصى ما شاهدناه وما صحّ عندنا مما
حقّقه حذاقهم من التعديل فى الموالد والمناجات وتحاول السنين ثم

1) HS. وقصه. 2) HS. انا.

قصدوا فيه واخطأوا وما تقع اصابتهم من خطائهم الا فى جزء يسير فصحّ أنه تخرّص لا حقيقة فيه لا سيّما فى دعواهم فى اخراج الضمير فهو كله كذب لمن تأمله وبالله تع التوفيق وكذلك قولهم فى القرانات ايضا ولو أمكن تحقيق تلك التجارب فى كلّ ما ذكرنا لصدقناها وما يبدوا منها ولم يكن ذلك علم غيب لأن كل ما قام عليه دليل من خاطّ او كتف او زجر او نظير فليس غيبًا لو صحّ وجه كل ذلك وانما الغيب وعلمه فهو ان يخبر المرء بكائنة من الكائنات دون صناعة اصلا من شىء ممّا ذكرنا ولا من غيره فيصيب الجزءىّ والكلىّ وهذا لا يكون الا لنبىّ وهو معجزة حينئذ واما الكهانة فقد بطلت بمجىء النبى صلعم فكان هذا من اعلامه وآياته وبالله تع التوفيق،

II.

Aus den Schriften des Ibn Tejmîja.

(Vgl. Bd. LII, S. 530. 543 f., LIII, S. 51 f.)

a) Aus HS. Wetzst. II, 1536. العقيدة الحموية.

Bl. 25 b. فاولائك الصابئون الذين كانوا(1 اذ ذاك كانوا كفّارا مشركين وكانوا يعبدون الكواكب ويثبتون لها الهياكل ومذهب النفات من هؤلاء فى الربّ أنّه ليس له الّا صفاتٌ سلبيةٌ او اضافية او مركّبة منهما وهم الذين بُعث ابراهيم الخليل صلعم اليهم فيكون الجعد قد اخذها عن الصابئة والفلاسفة وكذلك ابو نصر الفارابى دخل حرّان وأخذ عن فلاسفتها واخذها الجهم ايضا فيما ذكره الامام احمد وغيره لما ناظر الشمنية بعض فلاسفة الهند فهم الذين يجحدون من العلوم ما سوى الحسيات(2 فهذه أسانيد الجهم ترجع الى اليهود والصابئين والمشركين والفلاسفة الضالين أُما من الصابئين وأُما من المشركين ثم لما عُرّبت الكتب الرومية فى حدود المائة

1) HS. كونوا. 2) HS. الحسنات.

الثانية زاد البلاء مع ما أُلقى الشيطان فى قلوب الضلال ابتداء من جنس ما أُلقاه فى قلوب اشباههم ولما كان فى حدود المائة الثانية انتشرت هذه المقالة التى كان السلف يسمّونها مقالة الجهمية بسبب بشر بن غياث المريسى وطبقته وكلام الأئمة مثل مالك وسفيان بن عيينة وابن المبارك وابى يوسف والشافعى واحمد واسحاق والفضيل ابن عياض وبشر الحافى وغيرهم فى بشر المريسى هذا كثيرٌ فى ذمّه وتضليله وهذه التاويلات التى ذكرها ابو بكر بن فورك فى كتاب التأويلات وذكرها ابو عبد الله محمد بن عمر الرازى فى كتابه الذى سماه تاسيس التقديس ويوجد كثير منها فى كلام خلق غير هؤلاء مثل ابى على الجبائى وعبد الجبار بن احمد الهمدانى وأبى الحسين البصرى وابى الوفاء بن عقيل وابى حامد الغزالى وغيرهم هى بعينها التأويلات التى ذكرها بشر المريسى فى كتابه وإن كان قد يوجد[1] فى كلام بعض هؤلاء ردّ التأويل وابطاله أيضا ولهم كلام حسن فى أشياء انما يثبت ان عين تاويلاتهم هى عين تاويلات المريسى ويدل على ذلك كتاب الردّ الذى ضبطه عثمان بن سعيد الدارمى احد الائمة المشاهير فى زمان البخارى صنّف كتابًا سمله ردّ عثمان بن سعيد على الكاذب العنيد فيما افترى على الله من التوحيد حكى فيه هذه التاويلات بأعيانها عن بشر المريسى بكلام يقتضى أنّ المريسىّ أقعد بها وأعلم بالمنقول والمعقول من هؤلاء المتأخرين الذين اتّصلت اليهم ذلك من جهته ثم ردّ ذلك عثمان بن سعيد بكلام اذا طالعه العاقل الذكىّ عَلِمَ حقيقةً ما كان عليه السلف وتُبيّن له ظهور الحجة لطريقهم وضَعْفُ حجّة من خالفهم ثم اذا رأى الائمة أئمة الهدى قد أجمعوا على ذمّ المريسية وأكثرهم كفّروهم أو ضلّلوهم وعلم ان هذا القول السارى من هؤلاء المتأخرين هو مذهب المريسية تُبيّن الهدى لمن يريد الله هدايته ولا حول ولا قوة الا بالله العلىّ العظيم

1) HS. لا يوجد.

والفتوى لا تحتمل البسط فى هذا الباب وانما أشير اشارة الى مبادئ
الامور والعاقل يسير فينظر وكلام السلف فى هذا الباب موجود فى كتب
كثيرة لا يمكن ان نذكر هنا الا قليلا منه مثل كتاب السنن للالكائى
والإبانة لابن بطّة والسنة لابى ذر الهروى والأصول لابى عمر الطلمنكى
وكلام ابى عمر بن عبد البر والاسماء والصفات للبيهقى وقبل ذلك
السنّة للطبرانى ولابى الشيخ الاصفهانى ولابى عبد الله بن مندة وابى
احمد العسال الاصبهانيين وقبل ذلك السنّة للخلال والتوحيد لابن
خزيمة وكلام ابى العباس بن شريح والردّ على الجهمية لجماعة وقبل
ذلك السنّة وكتبٌ لعبد[1] الرحمن بن ابى حاتم لعبد الله بن احمد
والسنة لابى بكر الاثرم والسنة لحنبل وللمروذى ولابى داود السختيانى
ولابن ابى شيبة والسنة لابى بكر بن ابى عاصم وكتاب الردّ على
الجهمية لعبد الله بن محمد الجعفى شيخ البخارى وكتاب خلق
افعال العباد لابى عبد الله البخارى وكتاب الردّ على الجهمية لاحمد
بن سعيد الدارمىّ وكلام عبد العزيز المكّى صاحب الحيدة فى الرد
على الجهمية وكلام معمر بن حماد الخزاعى وكلام الامام احمد بن حنبل
واسحاق بن راهويه واشياء كثيرة وعندنا من الدلائل السمعية والعقلية
ما لا يتسع هذا الموضع لذكره وأنا اعلم أنّ المتكلمين لهم شبهات
موجودة لكن لا يمكن ذكرها فى الفتوى فمن نظر اليها وأراد إبانة ما
ذكروه من الشبه فانه يسيرٌ واذا كان أصل هذه المقالة مقالة التعطيل
والتأويل مأخوذا عن تلامذة المشركين والصابئين واليهود فكيف
تطيب نفس مؤمن بل نفس عاقل ان يأخذ سبيل هؤلاء المغضوب
والضالّين ويدع سبيل الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين
والشهداء والصالحين،

Bl. 33b. وروى ابو عبد الله بن بطة فى الإبانة باسناد صحيح
عن عبد العزيز بن عبد الله بن ابى سلمة الماجشون وهو أحد

1) HS. عبد.

ائمة المدينة الثلاثة الذين هم مالك وابن الماجشون وابن ابى ذئب وقد سئل فيما جحدت به الجهميّة أما بعدُ فقد فهمتُ ما سألتَ فيما تتابعت ٱلجهميّة ومن خالفها فى صفة الربّ العظيم الذى فاقت عظمته الوصف والتقدير وقلّت الألسن عن تفسير صفته وانحسرت العقول [34 a] دون معرفة قدره ردّت عظمتُه العقولَ فلم تجد مساغا فرجعت خاسئة وهى حسيرة وإنّما أُمِرُوا بالنظر والتفكّر فيما خَلَقَ بالتقدير وإنما يقال كيف لمن لم يكن مرةً ثم كان فأمّا الذى لا يحول ولا يزول ولم يزل وليس له مثلٌ فانّه لا يعلم كيف هو الّا هو وكيف يُعرف قدر من لا[1] مبدأ له ومن لم يمت[2] ولا يبلى وكيف يكون لصفة شىء منه حدّ أو منتهى يعرفه عارفٌ او يحدّ قدرته واصفٌ على أنّه الحقّ المبين لا حقَّ أحقّ منه ولا شىء أبينُ منه ٱلدّليل على عجز العقول عن تحقيق صفته عجزُها عن تحقيق صفة أصغر خلقه لا نكاد نراه صغرا يحول ويزول ولا يرى له سمع ولا بصر لما يتقلب به ويحتال من عقله اعضل بك واخفى عليك مما ظهر من سمعه وبصره فتبارك الله أحسن الخالقين وخالقهم وسيّد السادة وربّهم ليس كمثله شىء وهو السميع البصير اعرف رحمك الله غناءك عن تكلّف صفة ما لم يصف الرب من نفسه بعجزك عن معرفة قدر ما وصف منها اذا لم تُعرض قدر ما وصف فما يكلفك علم ما لم يصف هل يُستدلّ بذلك على شىء من طاعته او تُنزجر عن شىء من معصيته فأمّا الذى جحد ما وصف الربّ من نفسه تعمُّقًا وتكلّفًا قد اشتهونه الشياطين فى الأرض فصار مستدلّا بزعمه على جحد ما وصف الرب وسمّى به نفسَه بأن قال لا بدّ إن كان له كذا من ان يكون له كذا فعمى عن البيّن بالخفىّ ويجحد ما سمّى الربّ عن نفسه بصمت الربّ عما لم يسمّ منها فلم يزل يحلى له الشيطان حتى جحد قول الله عز وجل وجوهٌ[3] يومئذ [34 b] ناضرة الى ربّها ناظرة فقال لا يراه احدٌ يوم

---

1) HS. لم يبدله. 2) HS. يموت. 3) Sure 75, 22.

القيامة والله[1] افضل كرامة الله التى أكرم الله بها أوليائه يوم القيامة من النظر الى وجهه ونصرته إياهم فى مقعد صدق عند مليك مقتدر قد قضى أنهم لا يموتون فهم بالنظر اليه ينظرون الى أن قال (يعنى المأ جشون) وربما جحد رؤية الله يوم القيامة اقامة للحجة الضالة المضلّة لأنّه قد عرّف اذا تجلّى لهم يوم القيامة رأوا منه ما كانوا فيه قبل ذلك مؤمنين وكان له جاحدا وقال المسلمون يا رسول الله هل نرى ربّنا فقال رسول الله صلعم هل تضارون فى رؤية الشمس ليس دونها سحاب قالوا لا قال فهل تضارون فى رؤية القمر ليلة البدر ليس دونه سحاب قالوا لا قال فانّكم ترون ربّكم كذلك وقال رسول[2] الله صلعم لا تمتلئ النار حتى يضع الجبّار قدمه فيها فتقول قط قط وينزوى بعضها الى بعض وقال[3] لثابت بن قيس لقد ضحك الله مما فعلت بضيفك البارحة وقال فيما بلغنا ان الله ليضحك من ذلّكم[4] وقنوطكم وسرعة اجابتكم فقال له رجلٌ من العرب ان ربّنا ليضحك قال نعم قال لا نعدم من ربّ يضحك خيرا فى اشباه لهذا مما لم نحصه وقال الله تع وهو[5] السميع البصير واصبر لحكم ربّك فانك باعيننا وقال ولتصنع[6] على عينى وقال[7] ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدى وقال والارض[8] جميعًا قبضته يوم القيامة والسموات مطويّات بيمينه سبحانه وتعالى عمّا يشركون فوالله ما دلّهم على عظم ما وصف من نفسه وما تحيط به قدرته الاصغرُ نظيرها (منهم) عندهم ان ذلك الذى القى فى روعهم [35 a] وخلق على معرفة قلوبهم فما وصف الله من نفسه فسماه على لسان رسوله سميناه كما سمّاه ولم نتكلّف منه صفة ما سواه لا هذا ولا هذا لا نجحد ما وصف ولا نتكلّف معرفة ما لم يصف ، اعلم رحمك الله أنّ العصمة فى الدين أن تنتهى فى الدين حيث انتهى

1) HS. نله.
2) Vgl. Al-Buchârî, Tauḥîd, Nr. 23.
3) Vgl. Al-Ša'râwî, Muchtaṣar taḏkirat al-Ḳurṭubi, S. 91. Goldziher, Die Ẓâhiriten, S. 168.
4) HS. أن لكم.
5) Sure 52, 48.
6) Sure 20, 40.
7) Sure 38, 75.
8) Sure 39, 67.

بك ولا تتجاوز ما قد حُدَّ لك فإنّ مِن قوام الدين معرفة المعروف
وإنكار للمنكَر فما بسطت عليه المعرفة وسكنت إليه الافئدة وذكر أصله
في الكتاب والسنة وتوارث علمه الأُمّة فلا تخافنّ في ذكره وصفته من
ربّك ما وصف من نفسه عيبا ولا تتكلّفن لما وصفه لك من ذلك
قدرًا وما أنكرته نفسك ولم تجد ذكره في كتاب ربّك ولا في الحديث
عن نبيّك من ذكر صفة ربّك فلا تتكلّفنّ علمه بعقلك ولا تصفه
بلسانك وأْصمت عنه كما صمت الربّ عنه من نفسه فان تكلّفك
المعرفة ما لم يصف من نفسه كإنكارك ما وصف منها فكما عَظُمَتْ
ما جحد الجاحدون مما وصف من نفسه فكذلك أُعظم تكلّف ما
وصف الواصفون ممّا لم يصف منها فقدوا لله عز وجل المسلمون
الذين يعرفون المعروف بمعرفتهم يعرف وينكرون المنكَر وبإنكارهم
ينكر فيسمعون فما وصف[1] الله به نفسه من هذا في كتابه وما يبلغهم
مثلهم عن نبيّه فما عرض من ذكر هذا وتسميته قلبُ مسلمٍ ولا
تكلّف صفة قدره ولا تسمية غيره من الرب مؤمن وما ذُكر عن رسول
الله صلعم انه سمّاه من صفة ربّه فهو بمنزلة ما سمى ووصف الربّ
تع من نفسه والراسخون في العلم الواقعون حيث انتهى علمهم
[35 b] الواصفون لربهم ممّا وصف من نفسه التاركون لما ترك من
ذكرها لا ينكرون صفة ما سمّى منها جحدًا ولا يتكلفون وصفه بما
لم يسمى تعمّقا لأنّ الحقّ ترك ما ترك وتسميه ما سمّى ومن يتبع
غير سبيل المؤمنين نولّه ما تولّى ونصله جهنّم وساءت[2] مصيرا (80) وهب
الله لنا ولكم حكمًا وألحقنا بالصالحين وهذا كلّه كلام ابن الماجشون
الامام فتدبره وأنظر كيف اثبت الصفات ونفى علم الكيفية موافقة
لغيره من الائمة وكيف أنكر على من نفى الصفات بأنّه يلزمه من
اثباتها كذا وكذا كما تقوله للجهمية انه يلزم ان يكون جسما او عرضا
فيكون محدثا،

1) HS. فاوصف. 2) HS. وسات.

Aus HS. Wetzst. II, 1538. العقيدة التدمرية

Bl. 9b. والفريق الثالث نفوا هذا وهذا كالقرامطة الباطنية والفلاسفة اتباع المشّائين ونحوهم من الملاحدة الذين ينكرون حقائق ما اخبر الله به عن نفسه وعن اليوم الآخر ان كثيرا منهم يجعلون الامر والنهى من هذا الباب فيجعلون الشرائع المأمور بها والمحظورات المنهى عنها لها تاويلات باطنة تخالف ما يعرفه المسلمون منها كما يتاولون من الصلوات الخمس وصيام شهر رمضان وحج البيت فيتاولون ان الصلوات الخمس معرفة اسرارهم وان صيام رمضان كتمان اسرارهم وحج البيت السفر الى شيوخهم ونحو ذلك من التأويلات التى يعلم بالاضطرار انها كذب وافتراء على الرسل صلعم وتحريف لكلام الله ورسوله عن مواضعه والحاد فى ايات الله وقد يقولون الشرئع تلزم العامة دون الخاصة فاذا[1]. صار الرجل من عارفيهم ومحققيهم وموحديهم رفعوا عنه الواجبات وأباحوا له المحظورات وقد يدخل فى المنتسبين الى التصوف والسلوك من يدخل فى هذه المذاهب وهؤلاء الباطنية الملاحدة هم الذين أجمع المسلمون على انهم اكفر من اليهود والنصارى.

b) Aus Ibn Tejmîjas Iḳtiḍâ' al-ṣirâṭ al-mustaḳîm.
HS. der königl. Bibl. zu Berlin, cod. Sprenger 718, Ahlwardt, 2084.

Bl. 45a. واما الاعياد المكانية فتنقسم ايضا كالزمانية ثلثة اقسام [45b] احدها ما لا خصوص له فى الشريعة والثانى ما له خصيصة لا تقتضى قصده للعبادة فيه والثالث ما تشرع العبادة فيه لكن لا يتخذ عيدا والأقسام الثلاثة جاءت الاثار بها مثل قوله صلعم للذى نذر أن يذبح ببوتة أبها وثن من أوثان المشركين او عيد من اعيادهم قال لا قال فاوف بنذرك ومثل قوله صلعم لا تتخذوا قبرى عيدا ومثل نهى عمر عن اتخاذ آثار الانبياء اعيادًا كما سنذكره ان شاء

1) Vgl. Al-Ġazâlî, Munḳiḏ, ed. Mejmanîja, 1309, S. 28.

اللہ فهذه الاقسام الثلثة احدها مكان لا فضل له فى الشريعة اصلا ولا فيه ما يوجب تفضيله بل هو كسائر الأمكنة او دونها فقصد ذلك المكان او قصد الاجتماع فيه لصلاة او دعاء او ذكرٍ او غير ذلك ضلال بيّن ثم إن كان به بعض اثار الكفّار من اليهود او النصارى او غيرهم صار اقبح واقبح ودخل فى هذا الباب وفى الباب قبله فى مشابهة الكفّار وهذا أنواع لا يمكن ضبطها بخلاف الزمان فانه محصور وهذا الضرب أقبح من الذى قبله فان هذا يشبه عبادة الاوثان او هو ذريعة اليها او نوع من عبادة الاوثان ان عبادة الاوثان كانوا يقصدون بقعة بعينها كتمثال هناك او غير تمثال يعتقدون ان ذلك يقرّبهم الى الله وكانت الطواغيت الكبار التى تشدّ اليها الرحال ثلثة اللات والعزى ومناة . . . . . [46 a] ومن أراد ان يعلم كيف كانت احوال المشركين فى عبادة اوثانهم ويعرف حقيقة الشرك الذى ذمّه الله وانواعه حتى يتبيّن له تاويل القرآن ويعرف ما كرهه الله ورسوله فلينظر سيرة النبىّ صلعم واحوال العرب فى زمانه وما ذكره الأزرقى فى اخبار مكة وغيره من العلماء ولما كان للمشركين شجرة يعلقون عليها أسلحتهم ويسمّونها ذات انواط فقال بعض الناس لرسول الله صلعم يا رسول الله اجعل لنا ذاتَ انواط كما لهم ذات انواط فقال الله اكبر قلتم كما قال قوم موسى اجعل لنا الها كما لهم الهة[1] انها السنن لتركبن سنن من كان قبلكم وانكر النبى صلعم مجرّد مشابهتهم للكفار فى اتخاذ شجرة يعلقون عليها معلقين عليها (sic) سلاحهم فكيف بما هو اطمّ من ذلك من مشابهتهم المشركين او هو الشرك بعينه فمن قصد بقعة يرجو الخير بقصدها ولم تستحب الشريعة ذلك فهو من المنكرات وبعضه اشدّ من بعض سواء كانت البقعة شجرة او عين ماء او قناة جارية او جبلا او مغارة وسوآء قصدها ليصلّى عندها او ليدعو عندها او ليقرأ عندها او ليذكر الله سبحانه عندها او لينسك عندها بحيث تخصّ تلك

1) Sure 7, 134.

البقعة بنوع من العبادة التى لم يشرع تخصيص تلك البقعة به لا
عينا ولا نوعا وأقبح من ذلك أن ينذر لتلك البقعة دهنًا لتنوّر به
ويقال انّها تقبل النذر كما يقوله بعض الضالّين فان هذا النذر نذر
معصية باتّفاق العلماء لا يجوز الوفاء به بلعليه كفارة يمين عند
كثير من اهل العلم منهم احمد فى المشهور عنه وعنه رواية هى قول
ابى حنيفة والشافعى وغيرهما انه يستغفر الله من هذا النذر ولا شىء
عليه والمسئلة معروفة وكذلك اذا نذر طعاما من الخُبز او غيره
للحيتان التى فى تلك العين او البئر وكذلك اذا نذر مالًا من النقد
او غيره للسدنة او المجاورين العاكفين بتلك البقعة فان هاؤلاء السدنة
فيهم شبه من السدنة التى [46 b] كانت للات والعزّى ومناة ياكلون
اموال الناس بالباطل ويصدّون عن سبيل الله. والمجاورون هناك فيهم
شبه من العاكفين الذين قال لهم ابرهيم الخليل امام الحنفاء صلعم ما
هذه التماثيل التى انتم لها عاكفون وقال أفرأيتم ما كنتم تعبدون
انتم واباؤكم الأقدمون فإنهم عدوّ لى الا رب العالمين والذين اجتاز
بهم موسى صلعم وقومه كما قال تع وجاوزنا ببنى اسرائيل البحر فاتوا
على قوم يعكفون على اصنام لهم فالنذر لاولائك السدنة والمجاورين
فى هذه البقاع التى لا فضل فى الشريعة للمجاورة بها نذر معصية
وفيه شبه من النذر لسدنة الصلبان والمجاورين عندها او لسدنة
الابداد التى بالهند والمجاورين عندها ثم هذا المال المنذور اذا صرفه
فى جنس تلك العبادة من المشروع مثل ان يصرفه فى عمارة المساجد
او الصالحين من فقراء المسلمين الذين يستعينون بالمال على عبادة
الله وحده لا شريك له كان حسنًا، فمن هذه الامكنة ما يظنّ انه قبر
نبىّ او رجل صالح وليس كذلك او يُظنّ انّه مقام له وليس كذلك
فأما ما كان قبرًا له او مقامًا فهذا من النوع الثانى وهذا باب واسع
اذكر بعض اعيانه فمن ذلك عدّة أمكنة بدمشق مثل مشهد لأُبىّ
ابن كعب خارج الباب الشرقى ولا خلاف بين اهل العلم ان ابى بن

كعب انما توفّى بالمدينة لم يمت بدمشق والله اعلم قبر من هو
لكنه ليس قبر ابى بن كعب صاحب رسول الله صلعم بلا شك وكذلك
مكان بالحائط القبلى يقال ان فيه قبر هود عليه السلام وما علمتُ
احدًا من اهل العلم ذكر ان هود النبىّ مات بدمشق بل قد قيل
انه مات باليمن وقيل بمكة فان مبعثه كان باليمن ومهجره(1 بعد
هلاك قومه كان الى مكة فاما الشام فلا داره ولا مهاجره فموته بها
والحال هذه مع ان اهل العلم لم يذكروه بل ذكروا خلافه فى غاية
البعد وكذلك مشهد خارج الباب الغربى بدمشق يقال انه قبر
أُويس القرنى وما علمت احدا ذكر ان أُويسا مات بدمشق ولا هو
متوجه اليها(2 فان اويسا قدم من اليمن الى أُرض العراق وقد قيل
أنّه [47 a] قُتل بصفّين وقيل انه مات بنواحى ارض فارس وقيل غير
ذلك فاما الشام فما ذكر انه قدم اليها فضلا عن الممات بها ومن ذلك
أيضا قبر يقال انه قبر امّ سلمة زوج النبى صلعم ولا خلاف انها رضى
الله عنها ماتت بالمدينة لا بالشام ولم تتقدم الشام ايضا فان امّ سلمة
زوج النبىّ صلعم لم تكن تسافر بعد رسول الله صلعم بل لعلها أُم
سلمة اسماء بنت يزيد بن السكن الانصارية فان اهل الشام كشهر
ابن حوشب ونحوه كانوا اذا حدّثوا عنها قالوا أُم سلمة وهى بنت عمّ
معاذ بن جبل وهى من اعيان الصحابيات ومن ذوات الفقه والدين
(منهنّ) او لعلها امّ سلمة امرأة يزيد بن معاوية وهو بعيد فان هذه
ليست مشهورة بعلم ودين وما أكثر الغلط فى هذه الاشياء وامثالها
من جهة الاسمآء المشتركة او المغيّرة ومن ذلك مشهد بقاهرة مصر
يقال ان فيه رأس الحسين رضى الله عنه اصله انه كان بعسقلان
مشهد يقال ان فيه رأس الحسين فحُمل فيما قيل الراس من هناك
الى مصر وهو باطل باتفاق اهل العلم لم يقل احد من اهل العلم
ان راس الحسين كان بعسقلان بل فيه اقوال ليس هذا منها فانّه

1) HS. ومهاجره. 2) HS. ايضا.

حُمل رأسه الى قدام عبيد الله بن زياد بالكوفة حتى روى له عن
النبىّ صلعم ما يغيظه وبعض الناس يذكر ان الرواية كانت امام يزيد
ابن معوية بالشام ولا يثبت ذلك فان الصحابة المسمّين فى ذلك
الحديث انما كانوا بالعراق وكذلك مقابر كثيرة لا سيما رجال معروفين
قد علم انها ليست مقابرهم فهذه المواضع ليست فيها فضيلة اصلا
وان اعتقد الجاهلون انّ لها فضيلة اللهمّ ألا إن يكون قبراً لرجل
مسلم فيكون كسائر قبور المسلمين ليس لها من الخصيصة ما يحسبه
الجهال وان كانت القبور الصحيحة لا يجوز اتّخاذها اعيادا ولا أن
يُفعل فيها ما يُفعل عند هذه القبور المكذوبة او تكون قبرًا لرجل
صالح غير المسمّى فيكون من القسم الثانى ومن هذا الباب ايضا
مواضع يقال ان فيها أثر النبىّ وغيره وبيضاها منها مقام ابراهيم الذى
بمكّة كما يقوله [47 b] الجهّال فى الصخرة التى ببيت المقدس من ان
فيها اثر من وطئَ رسول الله صلعم وبلغنى ان بعض الجهلاء يزعم انها
من وطئِ الرب سبحانه وتعالى فيزعمون ان ذلك الاثر موضع القدم
وفى مسجد قبلى دمشق يسمى مسجد القدم اثر يقال ان ذلك اثر
قدم موسى عم وهذا باطل لا اصل له ولم يقدم موسى دمشق ولا ما
حولها وكذلك مشاهد تضاف الى بعض الانبيآء والصالحين بناء على
انّه روى فى المنام هناك ورؤية النبى او الرجل الصالح فى المنام تنفعه
لا يوجب لها فضيلة تقصد المنفعة لاجلها وتتخذ مصلًى بإجماع
المسلمين وانما يفعل هذا وامثاله اهل الكتاب وربّما صوّر فيها صورة
النبىّ صلعم او الرجل الصالح او بعض اعضائه مضاهاة لاهل الكتاب
كما كان فى بعض مساجد دمشق مسجد يسمى مسجد الكفّ
فيه تمثال كف يقال انه كف على بن ابى طالب كرّم الله وجهه حتى
هدم الله تع ذلك الوثن وهذه الامكنة كثيرة موجودة فى اكثر البلاد
وفى الحجاز منها مواضع كغار عن يمين الطريق وأنت ذاهب من
بدر الى مكة يقال انه الغار الذى كان فيه النبى صلعم وابو بكر

وانه الغار الذى ذكره الله بقوله ثانى اثنين اذ هما فى الغار[1] ولا خلاف بين اهل العلم ان هذا الغار المذكور فى القرآن انما هو غار بجبل ثور قريب من مكة معروف عند اهل مكة الى اليوم فهذه البقاع التى يعتقد لها خصيصة كائنة ما كانت فان تعظيم مكان لم يعظمه الشرع شرّ من تعظيم زمان لم يعظّمه فانّ تعظيم الاجسام بالعبادة عندها أقرب الى عبادة الاوثان من تعظيم الزمان حتى ان الذى ينبغى تجنّب الصلاة فيها وان كان المصلى لا يقصد تعظيمها لئلّا يكون ذلك ذريعة الى تخصيصها بالصلاة فيها كما ينهى عن الصلاة عند القبور المحقّقة وان لم يكن المصلّى يقصد الصلاة لاجلها كما ينهى عن افراد الجمعة وسرر شعبان بالصوم وان كان الصائم لا يقصد التخصيص بذلك الصوم فان ما كان مقصودا. بالتخصيص مع النهى عن ذلك ينهى عن تخصيصه ايضا بالفعل وما اشبه هذه الامكنة بمسجد الضرار الذى اسس على شفَا [48a] جُرُفٍ هارٍ فانهار به فى نار جهنم[2] فان ذلك المسجد لما بنى ضرارا وكفرا وتفريقا بين المؤمنين وارصادا لمن حارب الله ورسوله من قبل نهى الله نبيّه عن الصلاة فيه وامر بهدمه وهذه المشاهد الباطلة انما وُضعت مضاهاةً لبيوت الله وتعظيما لما لم يعظّمه الله وعكوفا على اشياء لا تنفع ولا تضرّ وصَدًّا للخلق عن سبيل الله وهى عبادته وحده لا شريك له بما شرعه على لسان رسوله صلعم تسليما واتخاذه عيدا هو الاجتماع عندها واعتياد قصدها فان العيد من المعاودة ويلتحق بهذا الضرب لكنّه ليس منه مواضعُ تُدّعى لها خصائص لا تثبت مثل كثير من القبور التى يقال انها قبر موسى او قبر صالح او مقام نبىّ او صالح ونحو ذلك وقد يكون ذلك صدقا وقد يكون كذبا واكثر المشاهد التى على وجه الارض من هذا الضرب فان القبور الصحيحة والمقامات الصحيحة قليلة جدّا وكان غير واحد من اهل العلم يقول لا يثبت من قبور

1) Sure 9, 40. 2) Sure 9, 110.

الانبياء الا قبر نبيّنا صلعم وغيره قد يثبت غير هذا ايضا مثل قبر
ابراهيم الخليل عم وقد يكون علم ان القبر فى تلك الناحية لكن يقع
الشك فى عينه ككثير من قبور الصحابة التى بباب الصغير من دمشق
فان الارض غيرت مرات فتعيين قبر انه قبر بلال او غيره لا يكلا يثبت
الا من طريق خاصة وان كان لو ثبت ذلك لم يتعلّق به حكم شرعيّ
ما قد احدث عندها ولكن الغرض ان نبيّن هذا القسم الاول وهو
تعظيم الامكنة التى لا خصيصة لها اما مع العلم بانه لا خصيصة لها
او مع عدم العلم بان لها خصيصة اذ العبادة والعمل بغير علم منهيّ
عنه كما ان العبادة والعمل بما يخالف العلم منهى عنه ولو كان ضبط
هذه الامور من الدين لمّا اهمل ولمّا ضاع عن الامة المحفوظ دينها
المعصومة عن الخطأ وأكثر ما تجد الحكايات عن سبيل الله وقد يحكى
من الحكايات المتعلقة بهذا عند السدنة والمجاورين لها الذين ياكلون
اموال الناس بالباطل ويصدّون عن سبيل الله وقد يحكى من الحكايات
التى فيها تاثير مثل ان رجلا دعا عندها فاستجيب له او نذر لها إن
قضى الله حاجته فقُضيت حاجته وبمثل هذه الامور كانت تعبد
الاصنام فان القوم كانوا احيانا يخاطبون من الاوثان وربما تقضى
حوائجهم اذا قصدوها وكذلك [48 b] يجرى لاهل الابداد من اهل
الهند وغيرهم وربما قيست على ما شرع الله تعظيمه من بيته المحجوج
والحجر الاسود الذى شرع استلامه وتقبيله كانّه يمينه والمساجد التى
هى بيوته وانما عبدت الشمس والقمر بالمقاييس وبمثل هذه الشبهات
حدث الشرك فى اهل الارض وقد صحّ عن النبى صلعم انه نهى عن
النذر وقال انه لا يأتى بخير وانما يستخرج به من الخير فاذا كان
نذر الطاعات المعلقة بشرط لا فائدة فيه ولا ياتى بخير فما الظن
بالنذر لما لا يضر ولا ينفع واما اجابة الدعاء فقد يكون سببه
اضطرار الداعى وصدقه وقد يكون سببه مجرّد رحمة الله له وقد يكون
امرا قضاه الله لا لاجل دعائه وقد يكون له اسباب اخرى وان كانت

فتنة فى حق الداعى ظنا نعلم ان الكفار قد يستجاب لهم فيسقون
وينصرون ويعافون مع دعائهم عند اوثانهم وتوسلهم بها وقد قال
تع[1] كُلا نمدّ هؤلاء وهاؤلاء من عطاء ربك وما كان عطاء ربك محظورا
وقال تع[2] وانه كان رجال من الانس يعوذون برجال من الجنّ فزادوهم
رهقا واسباب المقدورات فيها امور يطول تعدادها ليس هذا موضع
تفصيلها وانما على الخلق اتباع ما بعث الله به المرسلين والعلم بان
فيه خير الدنيا والاخرة ولعلى ان شاء الله ابين بعض اسباب هذه
التاثيرات فى موضع اخر النوع الثانى من الامكنة ما له خصيصة لكن
لا يقتضى اتخاذه عيدا ولا الصلاة ونحوها من العبادات عنده فمن
هذه الامكنة قبور الانبياء والصالحين وقد جاء عن النبى صلعم
والسلف النهى عن اتخاذه عيدا عموما وخصوصا وبينوا معنى العيد
فاما العموم فقال ابو داود فى سننه حدثنا احمد بن صالح قال قرات
على عبد الله بن نافع اخبرنى ابن ابى ذويب عن سعيد المقبرى
عن ابى هريرة رضى الله عنه قال قال رسول الله صلعم لا تجعلوا
بيوتكم قبورا ولا تجعلوا قبرى عيدا وصلوا علىّ فان صلاتكم تبلغنى
حيث كنتم صلعم تسليما الخ٬

III.

Aus Tâǵ al-dîn Ibn al-Subkî's Al-ṭabaḳât al-kubrâ.

HS. der Leidener Universitätsbibliothek.

II, 7. وزعمت الحنابلة فى واقعة ابن القشيرىّ ان الشيخ ابا
اسحاق اراد ان يبطل مذهبهم لمّا وقعت الفتنة بين الحنابلة والاشعرية
وقام الشيخ ابو اسحاق[3] فى نصر ابى نصر بن القشيرىّ نصرةً لمذهب
الأشعرىّ وكاتب نظام الملك فى ذلك وكان من ذلك انّ الشيخ ابا

---

1) Sure 17, 21. 2) Sure 72, 6.
3) Siehe über ihn Brockelmann I, S. 387.

اسحاق اشتدّ غضبه على الحنابلة وعزم على الرحلة من بغداد لما نال
الاشعرىّ من سبّ الحنابلة اياه وما نال ابا نصر بن القشيرىّ من
اذاءهم فارسل الخليفة الى الشيخ ابى اسحق يسكنه ويخفّف ما عنده
ثم كتب الشيخ ابو اسحاق رسالة الى نظام الملك يشكو الحنابلة
ويذكر ما فعلوه من الفتن وانّ ذلك من عادتهم ويسأله المعونة
فعاد جواب نظام الملك الى فخر الدولة بإنكار ما وقع والتشديد على
خصوم ابن القشيرىّ وذلك فى سنة تسع وستين واربعمائة فسكن
الحال قليلا ثم اخذ الشريف ابو جعفر بن ابى موسى وهو شيخ
الحنابلة اذ ذاك وجماعته يتكلّمون فى الشيخ ابى اسحاق ويبلغونه
الأذى بألسنتهم فامر الخليفة بجمعهم والصُلح بينهم بعد ما ثارت منهم
فى ذلك فتنة هائلة قُتل فيها نحو من عشرين قتيلا فلما وقع الصلح
وسكن الامر اخذ الحنابلة يشيعون ان الشيخ ابا اسحاق تبرّأ من
مذهب الاشعرى فغضب الشيخ لذلك غضبا لم يصل احد الى
تسكينه وكاتب نظام الملك فقالت الحنابلة انّه كتب يسأله فى إبطال
مذهبهم ولم يكن الأمر على هذه الصورة وإنما كتب يشكو اهل الفتن
فعاد جواب نظام الملك فى سنة سبعين واربعمائة الى الشيخ باستجلاب
خاطره وتعظيمه والامر بالانتقام من الذين أثاروا الفتنة وبأن يسجن
الشريف ابو جعفر وكان الخليفة قد حبسه بدار الخليفة عند ما شكاه
الشيخ ابو اسحاق قالوا ومن كتاب نظام الملك الى الشيخ وإنّه لا
يمكن تغيير المذاهب ولا نقل أهلها عنها والغالب على تلك الناحية
مذهب احمد ومحلّه معروف عند الائمة وقدره معلوم فى السنّة فى
كلام طويل سكن به جاش (جوش .l) الشيخ وأنا لا أعتقد ان الشيخ
اراد إبطال مذهب الامام احمد وليس الشيخ من يُنكر مقدار هذا
الامام الجليل المُجمَع على علوّ محلّه من العلم والدين ولا مقدار الائمة
من اصحابه اهل السنة والورع وانما انكر على قوم عزوا انفسهم اليه وهو
منهم برئ واطالوا السنتهم فى سبّ الشيخ ابى الحسن الاشعرى وهو

كبير اهل السنة[1] عنده وعقيدته وعقيدة الامام احمد رضى الله عنهما واحدة لا يُشك فى ذلك ولا يرتاب به وبه صرّح الاشعرى فى تصانيفه وكرّر غير ما مرة.

وكان يكون بينه (يعنى الامام فخر الدين بن عساكر) II, 351. وبين الحنابلة ما يكون غالبا بين رَعاع الحنابلة والأشاعرة فيذكر انّه كان لا يمرّ بالمكان الذى يكون فيه الحنابلة خشيةً ان يأثموا بالوقعة فيه وإنما ربما مرّ بالشيخ الموفق بن قدامة[2] فسلّم فلم يرد الموفق السلام فقيل له فقال إنّه يقول بالكلام النفسىّ وانا اردّ عليه فى نفسى فان صحّت هذه الحكاية فهى مع ما ثبت عندنا من ورع الشيخ موفق الدين ودينه وعلمه غريبة فان ذلك لا يكفيه جواب سلام وان كان ذلك منه لأنّه يرى ان الشيخ فخر الدين لا يستحق جواب السلام فلا كيد لمن يرمى هذا الرأى ولاكرامه ولا يظن ذلك بالشيخ الموفق ولعلّ هذه الحكاية من مختلفات متاخرى الحشوية وجدت بخط الحافظ صلاح الدين خليل بن كنكلدى العلائى رحمه الله رايت بخط الشيخ شمس الدين الذهبىّ انه شاهد بخط سيف الدين احمد بن المجد المقدسى لمّا دخلت بيت المقدس والفرنج اذ ذاك فيه وجدت مدرسة قريبة من الحرام فقلت اظنّها الصلاحية والفرنج بها يؤذون المسلمين ويفعلون العظائم فقلت سبحان الله يرى أىّ شىء كان فى هذه المدرسة حتى أبتليت بها حتى رجعتُ الى دمشق فحُكى لى انّ الشيخ فخر الدين بن عساكر كان يقرئُ بها المرشدة فقلت بل فى المصلة اه ما نقلته من خط العلاءى رحمه الله ونقلت[3] من خطه ايضا وهذه العقيدة المرشدة جرى قائلها على منهاج القويم والعقد المستقيم واصاب فيما نزّه به العلىّ العظيم ووقفت على جواب لابن تيمية سئل فيه عنها ذكر فيه انها تنسب لابن تومرت وذلك بعيد من الصحة او باطل لان المشهور ان ابن تومرت

1) HS. بعده. 2) Vgl. Brockelmann I, S. 398. 3) HS. ونقلته.

كان يوافق المعتزلة فى اصولهم وهذه مباينة لهم اه واطال العلاءى
فى تعظيم المرشدة والازرآء بشيخنا الذهبى وسيف الدين بن المجد
فيما ذكراه فاما دعواه ان ابن تومرت كان معتزليا فلم يصح عندنا
ذلك والأغلب انه كان اشعريًّا صحيح العقيدة اميرا عادلا داعيا الى
طريق الحق واما قول السيف بن المجد ان الذى اتفق انما هو بسبب
اقراء المرشدة فمن التعصّب البادر والجهل الفاسد وقد فعلتْ الفرنج
داخل المسجد الأقصى العظائم فهلا نظر فى ذلك نعوذ بالله من
الخذلان ؛

Zur Inschrift von Behistān I, 63.

Von

Ferdinand Justi.

Im vorigen Bande der Zeitschrift S. 592 wird die von mir im Grundriss der iranischen Philologie II, 426 versuchte Erklärung dieser Stelle von Herrn Dr. Foy, dessen Arbeiten grossen Scharfsinn erkennen lassen, einer abfälligen Besprechung unterworfen, die mich zu einer kurzen Entgegnung veranlasst. Die schwierigen altpersischen Wörter finden im babylonischen Text keine Erklärung, weil dieser an der Stelle zerstört ist; nur für das Wort *āyadana* ist die Übersetzung „Haus der Götter" erhalten. Dieser Ausdruck giebt die semitische Vorstellung eines „Tempels" wieder, während die Perser keine Tempel hatten, und hier daher nur eine heilige Stätte gemeint sein kann, ein eingefriedigter Platz, der zugleich eine Thingstätte war. Die susische Übersetzung, für die Ergänzung von Lücken im persischen Text von grossem Wert, kann zur Aufklärung eines dunklen persischen Wortes wenig beitragen, weil ja die susische Sprache mit Hilfe der persischen Inschriften überhaupt erst konstruiert werden muss; man kann daher das Susische aus dem Altpersischen, nicht dieses aus jenem erklären. Herr Foy verfügt daher bei der fraglichen Stelle über kein anderes Hilfsmittel als seine Vorgänger, nämlich die Etymologie, welche, um einleuchtend zu sein, eine Stütze an geschichtlichen oder archäologischen Gesichtspunkten haben muss. Er hatte seine eigne Erklärung schon Zeitschr. 50, 132 zu verteidigen gesucht, und dass ich diese gelesen hatte, kann er aus der Anführung seines Namens im Grundriss II, 417, Note 3 ersehen. Da ich mich in meiner Laufbahn als Gelehrter sehr oft überzeugt habe, dass wir alle der Schwachheit des Irrens unterworfen sind, so habe ich nie hartköpfig meine eigenen Fehler verteidigt und habe den Grundsatz befolgt, den Namen eines irrenden, aber von aufrichtigem Streben beseelten Fachgenossen nicht preiszugeben und einfach das von mir für besser gehaltene zu sagen in der Hoffnung, dass die Wahrheit sich in der Folge Bahn brechen werde. Dass Herr Foy ebenfalls irren kann, lassen die mehrfach von ihm selbst eingestandenen Fehler erkennen, z. B. stehen Zeitschr. 50, 133 auf Einer Seite drei Widerrufe,

Zeile 19. 35. 42. Vielleicht hat er die Unterlassung ihn bei der Erklärung der Inschriftstelle zu nennen, für Bosheit oder Hochmut gehalten, denn er ist offenbar sehr verstimmt gegen mich. Seine Erklärung des Namens *Gobryas*, den er *Gaubruwa* liest und „der Kuhbrauige" übersetzt (Zeitschr. 52, 599), muss ich, da ich mir die Augenbrauen einer Kuh nicht vorstellen kann, ablehnen und „noch immer" den Namen *Gaubaruwa* lesen und nach Sinn und Etymologie dem griechischen *βουφορβός* gleichstellen. Die von mir Zeitschr. 51, 242 gegebene neue Lesung des Monatsnamens *Thāigratschi*, die allein eine einleuchtende Deutung ermöglicht, begleitet er zweimal, 52, 123. 130, mit einem Fragezeichen, ohne Gründe für seine Zweifel oder eine bessere Erklärung vorzubringen. Dieses Fragezeichen möchte ich lieber hinter seine Behauptung setzen, dass Dareios I die altpersische Keilinschrift erfunden habe (52, 597), denn dass *tuppi-me* in der susischen Inschrift „Schriftsystem" bedeute, lässt sich, wie mich mein Kollege Jensen unterrichtet, nicht erweisen, ist vielmehr im höchsten Grade unwahrscheinlich, da die übrigen sicher mit dem Nominalsuffix *me* gebildeten Substantiva lediglich Abstracta mit der Bedeutung von Eigenschaft, Wesen, Thätigkeit u. dgl. sind. Dass sie aber unmöglich ist, beweisen die Inschriften des Kyros in Pasargada, nicht nur die seit 1877 verschwundene über dem geflügelten Genius (sogenannten Kyrosbild) in der kleinern Ruine, sondern auch die identische Inschrift an den Pfeilern des Palastes, den doch nicht Kyros der jüngere, der fast noch als Knabe als Karanos nach Kleinasien kam, erbaut haben kann, wie ebenfalls behauptet worden ist (Zeitschr. 48, 665). Es ist doch unwahrscheinlich, dass ein Reich wie Medien und dann das der ältern Achaemenier ohne Denkmalschrift bestanden habe, nachdem die Nachbarn der Meder in Armenien längst Keilinschriften auf ihre Bauten eingegraben hatten und Susiana mit Inschriften der Hapirtip angefüllt ist.

Was nun die Erklärung der schwierigen Wörter in der Behistān-Inschrift betrifft, so habe ich[1]) *kārahjā* (*h*)*abātschariš* übersetzt durch „des Volkes Versammlung", eigentlich „das Gehn zu der Versammlung" (sanskr. *sabhātscharā*, der zur Versammlung geht), und erklärt durch die Zusammenkünfte auf der *ἐλευθέρα ἀγορά*, dem Platz, wo die Adligen ihre Besprechungen hatten (Brissonius II, c. 76). Der Magier musste, wenn er sich halten wollte, die Macht der „Häuser", des Adels zu brechen suchen, der mit dem Könige das aristokratische Reich regierte. Er musste diesem die Gelegenheit, Verschwörungen gegen seine Usurpation anzustiften, abschneiden und verbot die Versammlungen des Volkes; *kāra* ist das Heer oder bewaffnete Volk, dessen massgebender Teil der ritterliche Adel war. Das gemeine Volk suchte der Magier durch Vergünstigungen auf seine Seite zu bringen. Herr Foy belehrt mich, man könne nur

1) Nach Darmesteters Vorgang.

abātscharīš lesen, vor *a* könne *h* nicht ergänzt werden. Woher weiss er das? weil zufällig in dem nicht grossen altpersischen Sprachschatz alle mit *ha* beginnenden Wörter auch mit dem *h*-Zeichen geschrieben werden. An sich ist doch denkbar und durch Formen mit und ohne *h* neben einander im Neupersischen, wie *asteh*, *hasteh*, *hastū*, *chastū*, awest. *asti* Knochen; *amjān*, *hamjān*, altp. **hamjāhana* Gürtel; *anbāz*, *hanbāz*, altp. **hambāza* Gemahl, wahrscheinlich gemacht, dass das *h* bei seiner schwachen Artikulation vor *a* so gut wie vor *u* ((*h*)*u*, awest. *hu*, wohl; (*H*)*uwža* neupers. *chūzistān*, Land der Uxier) ungeschrieben bleiben konnte; für *i* fehlt es unter den nur sechs Wörtern an einem Beispiel, denn *izāwam*, ist durch Zerstörung des Anfangs unsicher und vielleicht *h'zu'vm* zu lesen. Für *a* aber ist ein zweites Beispiel *Athijābauschna*, welches vorn awest. *haithjā-* enthält; ein drittes vielleicht *Autijāra*, welches im Susischen mit dem Hauchzeichen *Haotijarusch* geschrieben ist. Dazu kommt, dass das von mir angenommene Wort (*h*)*abā* in dem Namen *Habāspa* wirklich vorkommt.

Ferner hatte der Magier die Besitzungen des Adels, altpers. *gaithām*, konfisziert. Dies Wort kann nicht „Leben“ bedeuten, wie Herr Foy bestimmt, sondern ist wie das identische awest. *gaēthām* ein Landgut oder Hof, daher *hadhō-gaētha* Hofgenosse; man vgl. Wend. 13, 10 (28), wo der das Vieh bewachende Hund, der in die *Gaētha* einbrechende Diebe oder Wölfe verscheucht, erwähnt wird; ja 13, 42 (120) wird *gaētha* geradezu vom Viehstall oder vom Pferch gebraucht. Endlich *mānijam* habe ich natürlich wie Herr Foy von *māna* „Haus“ abgeleitet, aber nicht „Heimat“ übersetzt, denn es ist als Adjektiv wie οἰκεῖος gebildet, aber mit der Bedeutung von οἰκέτης oder οἰκεύς; es sind also *mānija*, womit wahrscheinlich das kretische μνῴα, Sklaven, identisch ist, die Leute, über welche der Dihkān und adlige Grossgrundbesitzer gebietet und mit denen er zum Reichsheer stösst, auf denen daher seine angesehene Stellung im Reich beruht. Die Worte stehen im Singularis als Collectiva gefasst, wie wir übersetzen könnten „das Besitztum, die Dienerschaft, Hof und Haus nahm er ihnen“. So habe ich den der Lage der Sache angemessenen Sinn gewonnen, dass Dareios die von dem medischen Magier zerstörten heiligen Plätze, wo man dem Auramazdā (Ζεύς, Herod. 1, 131) unblutige Opfer brachte, hergestellt habe (der Magier duldete nur Feuerhäuser und Altäre in dunklen Räumen, weil das Feuer nicht von der Sonne beschienen werden darf), die dem Volke (den Aristokraten) verbotenen Versammlungen wieder gestattet, die dem Adel konfiszierten Güter und die von ihm abwendig gemachten Gutsleute und Hintersassen den „Häusern“ (*wīth*) wiedergegeben habe; von sieben Mitgliedern dieser Häuser war ja der Magier gestürzt worden. Herr Foy übersetzt: „ich erbaute wieder die Tempel (es giebt nicht einmal in Persepolis einen Tempel!), bewahrte dem Volke die Freiheit (ein griechischer, nicht persischer Begriff, selbst bei uns

erst neuern Ursprungs; pers. *āzāta* ist ursprünglich „darin (im adligen Geschlecht) geboren“, im Gegensatz zum Unfreien und Hörigen), und das Leben (Gaumāta hat doch die Perser nicht umgebracht, er hat ihnen vielmehr durch Steuererlass das Leben verschönt, Herod. 3, 67), die Heimat (er konnte doch die Perser nicht aus Irān fortschaffen), und die Eintracht (*withbaischa*, ein schon Zeitschr. 50, 134 von Herrn Foy erfundenes Wort, welches wenigstens *widuwaischa* lauten müsste; es ist und bleibt *w'thibiš* oder *withaibiš*, Bartholomae, Grundriss § 404). So sentimental schrieb nicht die Hand, die 19 Schlachten geschlagen, neun Könige gefangen und den Magier getötet hatte.

Nur kurz sei auf die Art verwiesen, wie Herr Foy meine Erklärung von *NRd* zu zerpflücken sucht. In Wirklichkeit kann man dieselbe nicht für schlecht halten, denn sie erreicht diejenige Wahrscheinlichkeit, welche in diesem schwierigen Gebiet überhaupt erreichbar ist. Ich habe die Beschreibungen des „Einführers der Fremden“ oder „Annehmers der Gesuche bringenden“ mit seinem Stabe bei den Alten als übereinstimmend mit den Skulpturen von Persepolis nachgewiesen, den Titel Stabträger auf ungezwungene Weise in dem Worte *vthrbr* gefunden, das ich *wāthra-bara* gelesen und mit einem englischen *wand-bearer* verglichen habe, und in Aspatschana (Aspathines) den Chiliarch des Dareios erkannt, was auch Dr. Marquart zu derselben Zeit bemerkt hatte. Diese meine Erklärung, ohne Textänderung und nach den Lautgesetzen richtig bewerkstelligt, scheint mir trotz Herrn Foys Kopfschütteln so sicher, wie es mit unsern Hilfsmitteln erreicht werden kann.

Hie und da.

Von

Julius Oppert.

Es wird Einem zuweilen recht schwer gemacht, seinen Ernst zu behalten, trotz der Achtung, die man seinen Lesern schuldig ist. Auf meinen Aufsatz in dieser Zeitschrift (Bd. 52, S. 227 ff.), der die Nichtigkeit seines vermeintlichen Schaltkanons nachwies, hat Herr Dr. Eduard Mahler geglaubt, er müsse antworten. Aber gegen alle meine unabweisbaren und unwiderleglichen Gründe hat er nur ein Argument geltend zu machen: „Ich entdeckte diesen Kanon 1892 nach Christi Geburt". Leid thun wird es Jedermann, dass er dieses nicht 2938 Jahre eher gethan hat: damals, nicht heute, hätte er sich selber sagen müssen: „Wir zählen jetzt 747 Jahre vor Christi Geburt: machen wir einen Schaltkanon". Dann wäre er für uns heute massgebend gewesen.

Seine Entgegnung kann unsere Behauptungen nur bestätigen.

Wer die Arbeit des Herrn Mahler gelesen hat, wird aufgefordert, mir einen anderen Gegenbeweis zu bezeichnen. Ein sonstiges Argument findet sich nicht.

Meine ganze Aufstellung beruht auf Dokumenten: von diesen hat Herr Mahler kein einziges beseitigt. Ich habe nachgewiesen, dass ich von 380 Jahresanfängen (von 747 bis 367) nur 151 kenne, und dass 229 uns bis jetzt unbekannt geblieben sind. Es wäre doch angezeigt, hier einige Fehler meinerseits nachzuweisen. Herr Mahler begnügt sich damit, auf einen von mir vor zehn Jahren begangenen, seitdem berichtigten Irrtum, hinzuweisen, wo ich einer Mondfinsternis eine etwas längere Dauer zuerteilt, als sie wirklich gehabt. Um dieses Phänomen aber handelt es sich nicht. Die von mir bezeichneten 151 Jahresanfänge bleiben unangefochten; praktisch wäre es doch gewesen, wenigstens einen Fehler nachzuweisen, umsomehr, als diese 151 Daten den ganzen Kanon des Herrn Mahler demontieren.

„Hie und da" findet sich wohl nach Herrn Mahlers Geständnis ein Häkchen: der Ansicht bin ich auch, da man unter „hie und da" dreiviertel seiner Datumsangaben verstehen muss.

Ein hie und da nicht eingehaltener Modus ist sicherlich kein fixer.

Andere werden entweder übergangen oder jeglichem antiken Zeugnis zuwider abgeleugnet. Dieses gilt von den Angaben, die uns die Keilschriften über die Frühlingsanfänge und über die Finsternisse hinterlassen haben. Aus diesen geht für jeden, der 1892 nach Christi Geburt keine Offenbarung erlitten, klar hervor, dass kein fixes Schaltsystem bestand.

Wenn nun Herr Mahler in diesen Thatsachen einen „Widerspruch“ mit meiner Annahme findet, dass die Babylonier schon frühe die Gleichstellung der neunzehn Sonnenjahre mit 235 Mondmonaten kannten, so ist dieser Tadel für seine Logik kein Lob. Wenn die Chaldäer wussten, dass alle 19 Jahre der Anfang des Mondjahres gerade mit dem Aufgange der Plejaden zusammentraf, so beweist Dieses doch lange nicht, dass sie für jedes dieser neuzehn Jahre eine fixe Norm hatten. Die Texte thun aber das Gegenteil dar. Auch was Herr Mahler über meine Beziehungen zu Nabonassar behauptet, ist mir wie Andern nicht recht klar. Überhaupt geht der Autor des Kanons auf die eigentliche Frage gar nicht ein: er thut platterdings nichts, um die Richtigkeit seines Kanons darzuthun: er hat ihn aber 1892 nach Christo entdeckt.

Ausserdem ist Herr Mahler auch recht neugierig. Er fragt, warum ich mich denn eigentlich in astronomisch-chronologische Fragen vertiefe? Ich will ihm nun antworten. Erstens, weil es mir gefällt. Zweitens, weil ziemlich sachverständige Leute behaupten, ich verstehe mehr von diesen Fragen, als Herr Mahler selbst. Drittens, weil Herr Mahler selbst so liebenswürdig war, mich dazu aufzumuntern. Man lese eben, was er geschrieben hat (ZA. XI, 41), was er selbst citiert:

„Jules Oppert gebührt das Verdienst, den Gebrauch der Sarosperiode, welchen wir bereits (?) bei Plinius (Hist. nat. II, 10, 56) erwähnt finden, auf Grund keilinschriftlichen Materials eingehend und wissenschaftlich beleuchtet zu haben!“

Diese Ermutigung nehme ich dankbar an und hoffe Dr. Mahlers Neugierde befriedigt zu haben. Wenn nun aber der Fragesteller bezüglich meiner Arbeit mich fragt, wie dann ohne einen fixen Cyklus diese Periode berechnet werden kann, so muss man doch über diese Naivetät staunen. Man konnte immerhin nicht allein bis fünfe, sondern sogar bis 223 zählen, namentlich auch da 223 synodische Monate 10 Tage mehr sind als 18 Sonnenjahre.

Die Entgegnung leidet an einem sehr grossen Mangel. Sie antwortet auf nichts. Unser Gegner glaubt ein System entdeckt zu haben: man beweist ihm, dass kein System bis vor 367 v. Chr. bestanden hat. Unser Interloquent musste also durch Dokumente darthun, dass ein solches existiert hat. Hat er auch nur den leisesten Versuch gemacht, dieses zu beweisen? Nein. Hat er die hundert Jahresanfänge, aus denen die gänzliche Abwesenheit jedweden Systems hervorgeht, geleugnet? Nein.

Die Thatsachen sind eben da, und unser geehrter Widersacher bestreitet sie nicht. Was hat er denn nun eigentlich gewollt, was will er, was wird er wollen?

Herr Mahler giebt mir das Recht ihm zu sagen, dass er weder Geschichte noch Chronologie machen will. Er ist ein Logarithmenrechner und das ist sehr viel. Für seine 8014 Monatsanfänge hat er seinerseits das Recht, aufrichtigen Dank zu erheischen, den wir ihm nicht verkümmern.

Wäre der Tabellenautor Chronologe, so hätte er uns bei unserer wunden Stelle anfassen können, wenn sein System ihm dieses erlaubt hätte. Ewald duzte ja den Papst in seinem Sendschreiben an diesen: er hätte mich fragen können:

„Du citierst ein assyrisches Datum für meinen babylonischen Kanon; wer giebt dir denn das Recht, vorauszusetzen, dass in Ninive und Babylon dieselbe Schaltordnung befolgt wurde, dass die assyrischen Schaltjahre immer mit den babylonischen zusammenfielen? Also, wenn auch die Sonnenfinsternis vom 27. Juni 661 wirklich auf den 28. Tammuz in Ninive fiel, — woher weisst du denn, dass es in Babylon nicht der 28. Sivan war? Die Astrologen in Ninive und Babylon konnten ja anderer Meinung über die Einschaltung sein."

Und dieser Einwurf wäre sehr ernst gewesen. Denn selbst die Königsjahre zählte man in Ninive anders wie in Babylon. Freilich für unsere bekannten babylonischen 151 Jahresanfänge gab dieses dem Herrn Mahler nicht weniger Unrecht, aber der Einwurf ist berechtigt. Er selbst hat ihn aber aus gewissen Gründen nicht machen können, weil er eben ein fixes System annahm, und zweitens war diese Diskretion aus einem andern Grunde auch sehr erklärlich: was man nämlich sagen will, muss man wissen.

Herr Mahler wirft mir vor, ich hätte seine Vorrede und seine andern Schriften nicht gelesen. Diesen Vorwurf verdiene ich reichlich. Ich benutze unseres Gegners nützliche Berechnungen mit vielem Danke, und handele hier wie die Biene: die 8014 Monatsanfänge sind Süssigkeit, aber die geschichtlichen Vorreden, Anleitungen, Betrachtungen sind bitter. Einst las ich, jetzt nicht mehr. Die Begriffe, die der verdiente Arbeiter über Chronologie hat, gehen von den meinigen weit auseinander. Es ist dieselbe Geschichte, die einst zwischen Heine und Hamburgs Göttin Hammonia spielte: „Die Göttin hat mir Thee gekocht und Rum hineingegossen, sie selber aber hat den Rum ganz ohne Thee genossen." Man muss Geschichte mit Chronologie geniessen, Herr Mahler aber geniesst Chronologie ganz ohne Geschichte, was ihm gewiss nicht gut bekommen kann.

Man liest in den Berichten der Wiener Akademie 1885, p. 940: Die Finsternis des Abraham, die Finsternis des Jakob, des Josua, Moses und Nikodemus, die Finsternis des Sissera. In der

Genesis (XV, 5, 12, 17) befiehlt der Herr dem Abraham, gen Himmel zu sehen, denn seine Kinder würden so zahlreich sein, wie die Sterne am Himmel. Wie konnte aber der Patriarch die Sterne sehen, da ja Tag war? Die Schwierigkeit, betreffs welcher Raschi- und Talmudstellen citiert werden, löst Herr E. M. durch die Annahme einer Sonnenfinsternis. Er bestimmt also die Zeit Abrahams auf den 8. Oktober — 1763! In Genesis XXVIII, 11 heisst es: „Und Jakob kam an den Ort, und übernachtete daselbst, denn die Sonne war untergegangen". Dazu wird wiederum Raschi citiert. Es hatte augenscheinlich gegen Abend eine Sonnenfinsternis stattgefunden, die den Tag verkürzt hatte. Alles dieses wird natürlich berechnet, und durch Logarithmen wird bewiesen, dass Jakob entweder den 17. Februar 1601, oder den 30. Mai 1581, oder den 18. März (Jahrestag der Pariser Kommune) dort übernachtet haben muss.

Wir schenken dem Leser mindestens einige Finsternisse, doch ist die des Sissera merkwürdig, denn im Buch der Richter (V, 20) heisst es im Lied der Deborah:

„Vom Himmel wurden sie bekämpft, die Sterne von ihren Bahnen wurden in den Kampf geschickt gegen Sissera".

Also Sonnenfinsternis! Und sogar die vom 9. Oktober 1010 v. Chr., was beiläufig gesagt jeder Geschichtsforschung ins Gesicht schlägt.

Das kostet 1456 Berechnungen!

Wir lassen die Propheten, wir haben mit Moses genug, und Jedermann wird fragen:

„Warum verflacht sich denn eigentlich Dr. Mahler in chronologische Fragen?"

Et nunc reges intelligite, erudimini qui judicatis terram!

Man sieht also, dass Herr Mahler in Chronologie macht, und dabei ohne alle und jede Geschichte fertig wird. Deshalb habe ich seinen Vorwurf zu verdienen gesucht und von seinen Schriften nur die nützlichen 8014 Monatsanfänge benutzt, mir aber die Entsagung auferlegt, seine vermeintlichen historischen Auseinandersetzungen durchzusehen.

Um also zu resümieren: Herr Mahler hat g e g l a u b t, dass die Babylonier von 747 an einen fixen Schaltcyklus besassen. Für seine Vermutungen hat er nicht einmal den Anfang eines Beweises angetreten. Durch assyrische Dokumente haben wir d a r g e t h a n, dass dieses erst von 367 v. Chr. ab der Fall war, wie Strassmaiers und Eppings Arbeiten festgestellt haben.

Aber Herr Mahler behauptet, diese auf Urkunden begründeten Arbeiten seien durch die seinigen, wie aus der Luft gegriffene, g e g e n s t a n d s l o s [1]) geworden! Besagten Ausspruch habe ich leider nicht ungelesen gelassen.

---

1) Hierauf kann Herr Mahler auch gar nichts einwenden, denn ein eigener Einwurf würde sein eigenes System zerstören! Auch die Assyrer,

Wir machen keineswegs ein Hehl daraus, dass des geehrten Geodäten technische Arbeiten uns von Wert gewesen sind, und das sie uns bei unseren Arbeiten willkommen waren. Einige Daten habe ich selbst verifiziert und sie richtiger gefunden als diejenigen, die verschiedene Chronologen aufgestellt hatten. So habe ich auch seine technischen Daten des attischen Kalenders mit Dank verwerten können, obgleich seine Monatsabteilung falsch ist, aber der Vorwurf trifft nicht Herrn Dr. Mahler [1]), sondern die, die er irrigerweise für massgebend hielt. Auch seine Arbeiten über den verwickelten jüdischen Kalender sind zweckmässig und nützlich.

Rufen wir nun unsererseits noch das letzte Dokument an, um den Gnadenstoss zu geben.

In der jüngst erschienenen Collection of Assyrian deeds von Herrn Johns in Cambridge Nr. 53 findet sich als einziges Datum eines Schaltmonates, das am 21. Veadardes Eponymus Atriël (673/672). Es ist, nach Herrn Mahler selbst, das Jahr 75 des Nabonassar, also des 4. Cyklus 18. Jahr. Nach dem erfundenen Kanon war aber das Jahr 16 (nicht 17) und 19 ein Schaltjahr, das Jahr 18 ein gemeines. Nach seinem System hat dieses Jahr im Wiener Kanon zwölf Monate von 673 bis 672. Wem sollen wir harmlosen Menschenkinder nun glauben, den vereidigten Zeugen Akhiduri und Nabu-Sar-uṣur oder Herrn Dr. Eduard Mahler?

Und wie war es anderthalb Jahrtausend vor Nabonassar, zur Zeit des Königs Abēsū (2301—2276), wo wir schon den 20. Veadar [2]) erwähnt finden?

Es hapert überall, nicht hie und da!

---

die aber altbabylonische Texte kopierten, kannten den Saros von 223 Monden: also nach Herrn Mahlers Logik müssen auch sie ein fixes System gehabt haben. Nun war aber Assarhaddon, wie sein Grossvater Sargon, zugleich König von Ninive und Babylon, und unter Assarhaddon fällt die Eponymie von Atriël. Zwei Schaltsysteme haben aber Sargon und Assarhaddon sicherlich nicht geduldet, sondern sie hätten den 2638 Jahre vor 1892 nach Christo von Eduard Nabonassar aufgestellten Kanon mit grösster Strenge durchgeführt. Dieses Schema aber hatte das Unrecht, sich „hie und da" von dem 2638 Jahre nach 747 vor Christo wieder aufgefundenen zu unterscheiden.

1) Ich habe der Verbindlichkeit auch in meinem „Alexandre à Babylone" Ausdruck gegeben. Die Verantwortlichkeit trifft die Chronologen, die sich mit griechischer Zeitrechnung beschäftigen, ohne die griechischen Klassiker zu berücksichtigen, und diejenigen, welche als einen Glaubenssatz aufstellen, Metons System sei nicht sofort eingeführt worden: eine Behauptung, zu deren Gunsten sich in keinem Texte und in keiner Inschrift auch nur die leiseste Begründung findet.

2) Gara in der modernen Form (BM. 915—919, 729). Einige Jahre vorher, Samsiluna, Jahr 29, (2310) ist von einem zweiten (l. c. 234) Sivan die Rede.

Eine katabanische Inschrift.

Von

Fritz Hommel.

Diesen interessanten Text — zugleich die erste katabanische Inschrift, die zur Veröffentlichung gelangt —, sandte der griechische archäologische Reiseführer Joannis Kallisperis aus Kalymnos in einer nach einer Kopie gemachten Photographie (s. den nebenstehenden Text) ohne weitere Angaben als die Bleistiftnotiz *Σάναα Γεμένης* d. i. von Ṣan'a in Jemen an Herrn Freiherrn Dr. Hiller von Gärtringen, dem er von Zeit zu Zeit Inschriftenkopien und -abklatsche aus den griechischen Inseln schickt. Jener Brief an Freih. Hiller war ungenügend adressiert und kam daher an Herrn Kallisperis zurück. Herr Dr. Rudolf Herzog, dem ich die Überlassung der Inschrift zum Zweck der Publikation verdanke, übernahm nun, als er im Sommer mit Herrn Kallisperis auf Kos archäologisch und epigraphisch arbeitete, die Besorgung des Briefes nach seiner Rückkehr. Dr. Hiller schickte die Photographie an Prof. D. H. Müller in Wien, von wo sie aber zurückkam, da dieser eben nach Südarabien abgereist war; darauf erhielt sie Dr. Herzog zu weiterer Verwendung, und war nun so liebenswürdig, sie auf Anregung Prof. Dr. Seybolds mir zur näheren Bestimmung und zur Veröffentlichung zu übersenden.

واخره هاذا تم

Die Inschrift ist, wie aus dem Vermerk am Schluss واخره هاذا تمّ „und damit ist sie hier zu Ende" hervorgeht, von einem Araber an Ort und Stelle kopiert und nach Ṣan'a gebracht worden.

Wer die Photographie gemacht hat, bleibt dunkel, ebenso, wie die Photographie oder Abschrift in die Hände von Herrn Kallisperis kam. Dr. Hiller vermutet, er habe sie von einem muhammedanischen Pilger auf Kalymnos mitgebracht erhalten, es ist aber auch möglich, dass er sie von einem griechischen Kalymnier hat, da diese Leute sich vor denen der Nachbarinseln durch lebhafte Kauffahrtei auszeichnen.

Soweit die Mitteilungen des Herrn Dr. Herzog. Als ich die Inschrift heute morgen zu Gesicht bekam, sah ich sofort aus der Erwähnung des Gottes ʻAmm (in Zusammenhalt mit den minäischen Formen), dass sie aus dem katabanischen Gebiete stammen muss; denn wir wissen ja durch Ed. Glaser, dass ʻAmm der Hauptgott der Katabanier war [1]) und dass die katabanischen Inschriften, deren Glaser ca. 100 in Abklatschen von seiner vierten Reise mitgebracht aber leider noch immer nicht veröffentlicht hat, im minäischen Dialekt abgefasst sind [2]).

Anbei nun meine Transskription [3]) und Übersetzung (Anfang der Inschrift fehlt):

[.........| ברדא | ע]
1 ם | ד̄דונם | ונשׂור | ר
2 אל | פח̄ר | וברדא | שׂמ
3 שׂשׂ | וברדא | ואח̄יל
4 | אדם | בן | קסמם | כל |
5 שׂעבן | במחרצ̄ו | ומ
6 שׂרקיתן | ורת̄ד | ב
7 לׂלבם | ד̄תן | אשׂטר
8 ן | עת̄תרשׂרקן | ועם
9 | ונשׂור | ואל | פח̄ר |
10 בן | כל | ח̄ססם | וח̄בל
11 ם | וסנחם | ומשׂפאי
12 ם | ומשׂנכרם | בן |
13 אברת̄שׂם

d. i. [mit der Hilfe des ʻA]mm von Dawwân (oder Daun) und des Niswar (2) und des El von Pḫr, und mit der Hilfe

1) Glaser (in meiner Besprechung von Meissners Beitr. zum Altbabyl. Privatrecht), ZDMG. 49 (1895), S. 525 f.

2) Glaser, Die Abessinier in Arabien und Afrika (München 1895), S. 72.

3) Ich transskribiere [illegible] durch (das etymol. entsprechende) שׂ, [illegible] durch סׂ, und [illegible] durch ס.

seiner Sonnengöttin und mit der Hilfe und der Kraft (pl., *ahjâl*) (4) des אדם Sohn des Kâsim (oder von Leuten von K.?, da אדם sonst in den Inschriften stets Leute, Vasallen heisst), alle (5) Stämme, in der Gnade (במחר) des Gottes צר und der (6) Aufgangs-Sonnengöttin; und es stellte N. N. (Dhu-Galab, oder Banû G.?, dann: es stellten die Söhne G.'s) diese Inschriften in den Schutz des aufgehenden[1]) Athtar und des 'Amm und des Niswar und des El Pḫr vor jedem Verkleinerer (eigtl. ingobile facientis) und Schädiger und Beseitiger und Zerstörer und Änderer (derselben) weg von ihren Plätzen.

Interessant sind die neuen Verba חסס (vgl. خَسَّ) und סחט (vgl. سخّ) als Synonyma von חבל, סאי IV und נכר IV, besonders aber die Götternamen. Über das Epithetum דרונם wird uns jedenfalls Glaser aus seinen zahlreichen katabanischen Texten Auskunft geben können, und wohl ebenso über אל פחר; es hat vorher keinen Zweck, nutzlose Vermutungen anzustellen, ebensowenig wie über den Namen אדם בן קסמם und über den offenbar nicht genau kopierten Namen des Stifters, Z. 7 (in den minäischen Texten steht sonst nach רתד stets *ahlu* etc., also vielleicht | בן = *banû* Z. 6 Schluss zu restituieren?).

Dagegen ist es wohl erlaubt, zum Gottesnamen نسور, נשור, schon jetzt einiges zu bemerken. Ein بَيْت نسور kommt neben einem بَيْت ال Gl. 419/8, Z. 4, einer sich eng mit der Ṣirwâḥ-Inschrift berührenden Mariber Marmorstele aus der Makârib-Zeit vor; ausserdem ist نسور noch Stammes- oder Familienname, vgl. Aegyptiaca S. 28 (Hommel, Ägypten in den südarab. Inschriften), und zwar eines Stammes des Gebietes von Ausân. Da es einen westlichen und östlichen Gott Nasr gab (entsprechend den zwei Adlergestirnen am Himmel), so könnte نسور ein gebrochener Plural *Nasâwir* von نسر sein, falls نسور nicht eine besonders in Südarabien beliebte Nebenform فعُّول von نَسْر darstellt.

Falls במחרצר richtig kopiert ist, so möchte ich, des folgenden مَشْرِقِيَّتن halber (vgl. Bibl. Nat. Nr. 1, Z. 2/3 بِشَمْسِهِمُو مشرقيّتن, „bei ihrer Sonnengöttin, der vom Aufgang") צר von במחר (vgl. مَحَار „Gnade") abtrennen und in צר einen Gottesnamen (Mond oder Venusstern, cf. ضَوْء „Glanz") erblicken. Wir hätten dann den

1) Siehe dazu Mordtmann, ZDMG. 39, S. 235 (לשרקן = للشارق).

palmyrenischen Gott צר (Wellhausen, Reste etc., 1. Aufl., S. 62) und das hebräische, bisher missverstandene Wort צו Hos. 5, 11 (hinter צו her wandeln) zu vergleichen.

Zu עם, nach welchem Gott sich die Katabanen وَلَدَ عَمّ nennen (so in der Ṣirwâḥ-Inschrift) vgl. die stereotype Folge (ebenfalls in der Ṣirwâḥ-Inschrift) عمّ وأنّبى وورؤال وقتبن „'Amm und Anbaj (= Nebo?) und Warawa-il (König von Ḳatabân zur Zeit des Mukarrib Kariba-il Watar) und Ḳatabân"; ähnlich von Hadhramaut: سين وحول ويدعإل وحضرموة „Sîn und Ḥaul (cf. hebr. חול „Phönix" Hiob 29, 18, der ja vom Weihrauchlande stammt) und Jadi'a-il und Ḥaḍramôt" (ebendaselbst). Und aus seinen katabanischen Inschriften teilte mir seiner Zeit Glaser folgende Götteranrufung mit:

بعثتر وبعمّ وبأنّبى وبحوكم وبذت صنّتم وبذت ظهرن وبذت رَحْبن

> „bei Athtar und bei 'Amm und bei Anbaj und bei Ḥaukam (oder Ḥauk?) und bei den Sonnengöttinnen von Ṣinnat und Ẓahrân und Raḥbân"

(vgl. ein anderes Mal عثتر وعمّ وشمْس, ebenfalls nach Glasers Mitteilung und ohne genauere Angabe der Belegstelle).

Möge diese kleine Publikation dazu den Anstoss geben, dass sich Glaser doch recht bald entschliessen möge, seine kostbaren katabanischen Texte entweder selbst herauszugeben oder sie doch wenigstens Freunden zur Herausgabe zu überlassen. Er wird damit der semitischen Altertumskunde ein weiteres neues Feld eröffnen, nachdem er schon durch seine früheren Mitteilungen über den Gott עם den Schlüssel zur Erkenntnis so mancher Stellen gegeben und dadurch auch die richtige Einreihung der oben veröffentlichten Inschrift als katabanische ermöglicht hat.

München, 15. Dez. 1898.

Nochmals zur syrischen Betonungs- und Verslehre.

Von

Hubert Grimme.

Nach den Forschungen der Neuzeit auf dem Gebiete der Metrik konnte es für ausgemacht gelten, dass Verse ohne Rhythmus nicht denkbar seien, weil gerade die rhythmische Regelung der Rede die Basis der Verse schafft. Entweder hat sich aber die Forschung geirrt, oder es giebt Leute, die ungescheut über Metrik schreiben, ohne ihre obersten Gesetze zu kennen. Vielleicht, dass zu letzteren Dr. C. Brockelmann gehört. Sein in Bd. 52, Heft 3, Seite 401 bis 408 dieser Zeitschrift veröffentlichter Aufsatz: „Zur syrischen Betonungs- und Verslehre“ läuft in die Behauptung aus, dass die Meinung gewisser Altvorderen, wonach im syrischen Versbau kein anderes Prinzip als das der Silbenzählung vorhanden sei, voll und ganz in Geltung bleiben müsse. Auf dem Wege zu dieser Rettung standen ihm gewisse von mir aufgestellte Regeln über syrische Betonung und Metrik im Wege, die er bei dieser Gelegenheit „nachdem er lange darauf gewartet, dass etwa einer der anerkannten Meister der syrischen Wissenschaft sich die Widerlegung dieser Theorie würde angelegen sein lassen“, ziemlich kurzer Hand abthun zu können glaubt.

Ich vermag es nicht auf mich zu nehmen, Herrn Brockelmann zur Anerkennung der Allgemeingiltigkeit des oben erwähnten rhythmischen Gesetzes zu bringen; ich will mich darauf beschränken, zunächst gewisse Unzuträglichkeiten, die die Annahme der von ihm dagegen gesetzten Behauptung für die syrischen Verse im Gefolge haben würde, kurz anzuführen.

1. Brockelmanns Behauptung muss zur Meinung führen, dass die Syrer nicht Verse für das Ohr, um ihm einen ästhetischen Genuss zu vermitteln, sondern für das lesende Auge oder den zählenden Finger gedichtet hätten. Dagegen halte man einmal die Thatsache, dass ein Ephräm, der klassische Meister der syrischen Dichtung, alle seine Hymnen deutlich für den choralen Vortrag eingerichtet hat! Weiter ergäbe sich nach Brockelmann, dass das Syrische ein Idiom darstellte, deren einzelne Worte und Silben in der Aussprache gleichberechtigte Teile wären, die der Dichter wie Rechen-

pfennige von bestimmter Zahl im Verse uns vorzählte. Möge sich, wer kann, eine solche Sprache vorstellen! Mir beweist das Syrische durch seine Vokalverhältnisse, besonders die Reduktion jedes kurzen Vokals in offener Silbe, dass darin eine Betonung waltet, die von ihrer Stärke an gewisse Hauptgipfel so verschwendet, dass die sie umgebenden Silben ungemein tonschwach werden; mit diesem stark-exspiratorischen Accente verträgt sich aber nicht Zählen der Verssilben, sondern nur Wägen. Was bliebe endlich vom Satzaccent, der Tonabstufung von logisch zusammengehörigen Worten, dem zum Verständnis der Sätze und Verse notwendigen Begleitmomente im Syrischen übrig, wenn die syrischen Verse einzig allein nach dem Messstocke zugeschnitten wären?

Nach diesen mehr allgemeinen Einwürfen gegen Brockelmanns oberstes metrisches Prinzip im Syrischen fordert die Weise, wie er zu einer unbedingten Verurteilung aller meiner Regeln über Betonung und Metrik gelangt, die Replik förmlich heraus, bereitet ihr aber so leichtes Spiel, dass ich mit Freuden die Gelegenheit ergreife, meine alte Position zu schützen und zu festigen.

In der Überzeugung, dass die syrischen Verse rhythmischen Gang haben müssten, war ich zunächst bestrebt gewesen, Wort- und Satzbetonung der syrischen Prosa zu ermitteln, woran die syrische Grammatik bislang fast achtlos vorübergegangen war. Ich heftete mich an die eine Thatsache, dass die heutigen Syrer im mehrsilbigen Worte stets die Paenultima betonen. Unter heutigen Syrern verstand ich nicht Leute, die einen neusyrischen Dialekt sprechen, sondern solche, denen die Gewohnheit altsyrisch zu reden nach fester Tradition überliefert ward, also vor allem Mönche und Priester, die das syrische Wochen- und Festbrevier teils zu beten, teils zu singen verpflichtet sind. Ich lege Gewicht auf das Singen: es geschieht nach altertümlichen, fremd aber nicht unschön anzuhörenden Weisen, die leicht noch in die Zeit der Blüte des Syrischen zurückreichen können. Wenn irgendwie, so erhält sich aber eine alte Betonungsweise im Gefolge alter Musikweisen.

Hypothetisch nahm ich nun diese Fälle von Paenultimabetonung für echt altsyrisch und versuchte mit Verlegung von Hebungen auf die betonten Silben kurze viersilbige Verse, die keine einsilbigen Wörter enthielten, rhythmisch zu lesen. Es kamen regelrechte Accenttrochäen hervor. Ich legte das trochäische Mass an Parallelverse an, die auch einsilbige Wörter zeigten; sobald ich dabei in bestimmt abgegrenzten Fällen letztere als Enklitiken der vorhergehenden Wörter nahm, ergab sich überall leicht der trochäische Rhythmus. Der Annahme von häufigen Enklitiken schien mir der Umstand günstig, dass schon die bisherige syrische Grammatik nicht wenig einsilbige Partikeln aufzählt, die niemals am Satzanfange stehen, was auf ihre enklitische Verwendung und weiter auch auf Tonbeeinflussung durch das sie regierende Wort schliessen lässt. Alle Fälle von Enklise glaubte ich sowohl der Prosa wie der Poesie,

dem Satzinneren wie dem Satzende zuschreiben zu sollen; aus Versehen liess ich drucken, dass jede einsilbige Verbalform „am Satzende“ (S. 285, d) enklitisch wirke, wo es heissen muss „am Sprechtaktende“. Als specielle Dichtereigentümlichkeit gab ich weiter an, dass im Ausnahmefalle Schwa zu Vollvokal umgestaltet, beziehungsweise die Schwasilbe den Rang einer metrischen Silbe erlangen könne, um dann selbst in der Hebung angewendet werden zu können.

Indem ich nun jegliche Art von syrischen Versen nach den vorstehenden Tonregeln las, gelangte ich zunächst zu der rhythmischen Grundregel, dass nie 2 Hebungen ohne verbindende Senkung vorkommen, sodann zu der Unterscheidung von zwei-, drei- und vierhebigen Reihen oder Systemen. Innerhalb jedes dieser Systeme waren sodann noch verschiedengebaute Verse zu unterscheiden, je nachdem eine kleinere oder grössere Zahl Senkungen verwendet wurde. Bei Versen von gleicher Hebungs- und Senkungszahl ergab sich öfters Ungleichheit in der Verteilung dieser Elemente; das führte mich zu der vielleicht etwas äusserlichen, aber mir praktisch scheinenden Unterscheidung von Normal- und Ersatzmaassen, je nach der Häufigkeit ihrer Anwendung. Jetzt würde ich wenigstens die Bemerkung nicht auslassen, dass die Ersatzmaasse keineswegs auf die Normalmaasse zurückzuführen seien, sondern Beides Abarten gewisser Urmaasse, in letzter Hinsicht des ursemitischen rhythmischen Taktes seien. So wären die dreihebigen Versformen ! . ! . . ! ., . ! . ! . ! ., ! . . ! . ! . wohl Modifikationen von älterem . ! . . ! . . ! ., welche Reihe am besten konserviert ist in dem zwar nicht sehr häufigen, aber fast durchgehends rein, d. h. ohne Ersatzmasse angewendeten syrischen Verstypus ! . . ! . . ! . . Ich kann es mir nicht versagen, ein paar Strophen aus dieser Versgattung in Transskription anzuführen, weil vor ihrer Regelmässigkeit das Leugnen des syrischen Rhythmus fast undenkbar scheint.

Ephraemi Canon funebris 42

str. 1 *'ǻjar bənuḥḥǻmå må̂ dənǻšbå*
gármê dəzaddî́qê meþkánšîn[1])
wálqå̂l šîpû́rå meþnáḥmîn
bəḥáilå dallǻhå damqîm-ləhôn

str. 2 *bəjáumå dəzaddî́qê meþnáḥmîn*
šəmájjå å̂f 'ár'å meþḥá(d)ṭjå̂n
wəjå̂hbîn ḥušbǻnå daqnûmhôn
dábnau dagnû́nå lå̂ néḥsərûn

---

1) **Über die Schreibung von einfachem zweiten Radikal in manchen Eþpa''al-Formen siehe unten.**

str. 4 *dénhâ dəzaddîqê mâ dəmépgəlê*
bíšê wəzîfânê mepháјbîn.
bənûrâ wəhešsóchâ meštánqîn
dəṣá'ar ləzaddîqê bəšubhârhôn[1]).

Dies ist in kurzen Zügen mein System; im Vorübergehen schloss ich aus der gefundenen Betonung, dass in der Vorzeit der syrischen Sprache der Wortaccent auf der Ultima gelegen hätte, dass aber diese Tonstelle — ausser vor Enklitiken — nachher in Paenultimabetonung übergegangen wäre. Ich hätte ohne Schaden für mein System diese Bemerkung unterdrücken können; den ganzen Tonzustand einer älteren Sprachstufe mit ein, zwei Schlagwörtern zu erklären, würde ich mich jetzt nicht mehr getrauen.

Gegen alle meine vorstehenden Ergebnisse macht nun Brockelmann Front; zunächst bricht er den Stab über meine Betonungslehre, um dann zu sagen: „Seht, auf wie mürbem Fundament die Rhythmik steht“ und endlich noch ihre innere Hohlheit darzuthun. Er theoretisiert über die syrische Betonung also: „In der Werdezeit der syrischen Sprache herrschte ein freier[2]), noch nicht an die Ultima gebundener Accent, wie ihn das Bibl.-Aram. noch bewahrt hat ... Erst durch die Wirkung des speciell syrischen Auslautsgesetzes, dem die hinter der Tonsilbe stehenden Vokale zum Opfer fielen, ist die Ultimabetonung zur Herrschaft gelangt.“ Also was vorher ultimabetont war, blieb es, und was paenultimabetont, wurde ihm gleich. Recht gut so weit — aber auch nur für ursprünglich eintonige Worte. Brockelmann ahnt offenbar nichts von der grossen Fülle der Neben bezw. Gegentöne im Syrischen, die, weil häufig aus Haupttönen vermindert, günstigen Falls auch wieder zu Haupttönen werden können. Doppeltonig sind z. B. bibl.-aram. עָלְמָה *'âləmâ*, עִדָּנַיָּא *'iddânajjâ*, sicher auch die entsprechenden חָכְמְתָא *hâchməpâ*, זִמְנַיָּא *zìmnajjâ*; mit Nebenton unmittelbar vor dem Hauptone z. B. גְּבוּרְתָא *gəbûrtâ*, vermutlich auch מַלְכָּא *màlkâ*, אֱלָהָא *ə'lâhâ*. Alle diese Worte erscheinen in neusyrischen Dialekten mit starkbetonter Paenultima, d. h. der Hauptton hat sich auf dem begrifflich abgeschwächten Affix nicht halten können und ist zur Stammsilbe zurückgekehrt; das nebentonig gewordene Affix aber

---

1) Was langer und kurzer Vokal im Syrischen ist, hat — nach meinem Dafürhalten — noch keine Grammatik genügend ausgemacht. Eigene Untersuchungen darüber habe ich noch nicht zu Ende geführt. So wird es vielleicht später als Inkonsequenz bezeichnet werden können, wenn ich *jáumâ* mit kurzem, *gármê* aber mit langem Auslautsvokal angesetzt habe. — Ich mache noch auf die Wahrscheinlichkeit der Lesungen *denhâ-dzaddiqê*, *bîšé-uzîfâne*, d. h. Schwund des Schwa mob. nach unbetonter Endsilbe, aufmerksam.

2) Sollte heissen: Ultima- und Paenultimaaccent.

scheint vielfach noch weiter bis zur Unbetontheit abgeschwächt zu sein. Dieser Tonzustand muss auch für das Altsyrische angesetzt werden; denn wenn neben bibl.-aram. Plural *màlkajjắ* syr. *malkai*[1]) steht, so beweist das, wie im Syrischen das Artikelaffix *-'å* nicht mehr starktonig war, selbst nicht einmal nebentonig, sondern tonlos und sogar dem Abfall geweiht, wenn es wie in *malkajja*, bez. *malkaj'a* unmittelbar hinter einem Diphthong stand. War das Artikelsuffix am Plural unbetont, dann auch am Singular; eventuelle Tondifferenzierungen zu Gunsten von Formunterscheidungen sind nirgendwo in der Grammatik zulässig. Darum ist im Altsyrischen sicher *ắlmå*, *málkå* u. s. w. gesprochen worden, nicht wie Brockelmann will, *ålmắ*, *malkắ*. Brockelmanns Berufung auf *pulså* (aus φόλλις), *purqsă* (aus πύργος), *purså* (aus πόρος), als „nur aus Ultimabetonung zu erklären", ist hinfällig; denn auch bei hauptbetonter Stammsilbe und nebentonigem Affix *-å* (*púlisằ*, *púrgosằ*, *púrosằ*) entstanden notwendig obige Formen. Endlich kann man auch noch auf die griechische Transskription syrischer Ortsnamen hinweisen, z. B. *Βίρθα*, *Ζείθα* u. a., wo niemals, so viel ich sehe, die emphatische Endung *a* accentuiert wird.

Ähnlich wie mit dem Affix-*å* wurde im Syrischen mit *-î* verfahren: bibl.-aram. בַּיְתִי *bajəþî́* (oder wohl eher *bàjəþî*) lautet im Syrischen *báit* (ܒܰܝܬ݁ܝ). Nach Brockelmanns Gesetz müsste es *baitî́* sein. Hier liegt aber wieder eine ursprünglich doppeltonige Bildung vor, die im Bibl.-Aram. noch die Endsilbe[2]), im Syrischen und Neusyrischen aber schon die Stammsilbe stark betont, während das Affix durch Nebenbetontheit zur Schwachtonigkeit und im Altsyrischen sogar zum Schwinden gelangt. Es wird kaum zu kühn sein hiernach eine Regel zu bilden, wonach alle doppeltonigen Wörter, die im Bibl.-Aram. den Hauptton hinter dem Gegenton tragen, letzteren im Syrischen zum Hauptton machen.

Für Paenultimabetonung eintoniger Wörter spricht noch Folgendes. Der Imperativ vom *Eþpa''al* lautet *eþpa'l*, also von $\sqrt{}$*bərech*: *eþbarch*. Darin sieht Nöldeke (§ 163) die Herübernahme des *Eþpə'el*-Imperativs, obwohl er bemerkt, dass in letzter Form der dritte Radikal hart, in ersterer aber spirantisch sei. Solches beweist mir, dass man *eþbarch* als richtigen Imperativ von *Eþpa''al* gelten lassen muss, entstanden aus *eþbárrech*, (vielleicht mit Vereinfachung der Verdoppelung[3]) *eþbárəch*) — *eþbárch*; wäre es im Syrischen je

1) Formen wie *gəlajjå* gehen auf *gəlaj-ai-'å* zurück; *bənajjå*, *zənajjå* u. s. w. sind auf gleiche Weise entstanden, nur mit dem Unterschiede, dass ihr *j* sekundärer Zusatz ist, um die Stammformen auf die Höhe der Trilitteralität zu bringen.

2) Ausser in *ábî*!

3) Dass sem. Intensivformen schon in recht früher Zeit die Verdoppelung nicht immer bewahrten, beweist am besten das assyrische Imperfekt des zweiten Stammes *ukaššid*, das nach Ausweis von Formen wie *unziz*, *ûk(ə)šid* gesprochen wurde.

eþbarréch (oder *eþbarrách*) gewesen, so konnte direkt nie ein *eþbarch* daraus entstehen.

Der Hauptstoss, mit dem Brockelmann meine Betonung des Syrischen zu erschüttern glaubte, scheint mir demnach vorbeigegangen zu sein. Nun geht er weiter und versucht meine Aufstellungen über Betonung proklitischer und enklitischer Wortverbindungen von sprachlogischem Standpunkte aus als widersinnig hinzustellen. Wenn es von vornherein schon manche Bedenklichkeiten hat, eine allgemeingiltige Sprachlogik anzunehmen, so wird das Verfahren um so unsicherer, je weniger Sprachen man zur Vergleichung gebraucht. Brockelmanns vergleichender Blick geht nicht über die hochdeutsche Prosa; dennoch oder eben deshalb glaubt er um jeden Preis beim Syrer eine dem Deutschen analoge Sprachlogik voraussetzen zu sollen. Seine Methode lässt sich leicht als verfehlt erkennen, wenn man sich klar macht, welche indogermanische Vorstufe in Bezug auf Satzaccent das Hochdeutsche besitzt: „Adverbien, d. h. Praeverbien, Prae- und Postpositionen und die Negation tragen einen stärkeren Ton als die Worte, die sie erweitern“ [1]). Verdient da meine Ansicht, im Syrischen sei *lá̊ səphàq* [2]) „nicht vermochte er“, *ʿám nòḥ* „mit Noah“ betont worden, von vornherein Zurechtweisung [3])? Um nun zuerst auf die häufigsten proklitischen Fälle, die Vorsetzung von *wa*, *da*, *la*, *ba* einzugehen, so mache ich Br. darauf aufmerksam, dass z. B. *waʿraq* und *daʿraq* nicht, wie er will, nur Sprechtakte, wie das deutsche „und er floh, dass er floh“ darstellen, sondern Wortverschmelzungen, neue Worteinheiten. Das geht daraus hervor, dass hinter *wa*, *da* u. s. w. das Verb nicht mehr *ʿəraq*, sondern *-ʾraq* heisst; demnach ist *waʿraq* eine Bildung, die z. B. mit *maqṭal* = *ma* + *qəṭal* zu vergleichen wäre, und muss nach der Weise der zweisilbigen Wörter auf der Paenultima betont werden.

Bezüglich der enklitischen Verbindungen stösst sich Br. besonders an denen, wo die Enklitika ein einsilbiger Genitiv ist, und stellt solches hin als einen Widerspruch gegen alle semitischen Sprachregeln. Nun, im Widerspruch mit semitischer Sprachregel steht es aber nicht, dass aus zwei Nomen, besonders wenn sie ursprünglich in Annexion stehen, ein einziges werden kann, und dieses alsdann in der Betonung wie andere Einzelworte behandelt wird, z. B. neusyr. *bḕdrå* „Tenne“ = *bai-(ʾ)drå*, Ma'lûla : *bárnàš* „Mensch“,

---

1) Vgl. Hirt, Der indogermanische Accent, S. 326.

2) Da Brockelmann öfters so redet, als ob die Verdrängung des Haupttones unbedingt den Einzug der Unbetontheit bewirke, so konstatiere ich, dass in solchen und ähnlichen Fällen an Stelle des Haupttones jedenfalls Nebenton getreten sein wird, der auch in der Verssenkung durchklingen kann.

3) Man halte dazu die Betonung des Artikels im syrischen Beduinendialekte, falls das folgende Wort einsilbig gesprochen werden kann: *'élḫêr*, *'éššerr*, *'érrumḥ* u. a. (vgl. ZDMG. Bd. 22, S. 180 f.).

qôsqodàḥ „Regenbogen“, wozu man auch die griechischen Transskriptionen *Ῥέσαινα* (*Ῥίσινα*), *Βέθαυνα*, *Βίθιγα* stellen darf.

Als Seltsamkeiten bezeichnet Brockelmann ferner eine Anzahl von Satzbetonungen, wo z. B. bald das Subjekt, bald das Verb in der Senkung steht, ein Substantiv als Hebung, das zugehörige Adjektiv als Senkung gemessen wird u. s. w. Er ahnt, was ich zur Rechtfertigung anführen werde, nämlich meine frühere Aufstellung: „dass durch eine schnelle Aussprache der Silben Hebungen[1]) zum Range von Senkungen herabgedrückt werden können, besonders im zweisilbigen Auftakte“, bezweifelt jedoch ihre Wahrscheinlichkeit. Es widerstrebt mir viele Worte für die Evidenz meiner Behauptung zu verschwenden; aus Hunderten von deutschen Liedern könnte man Ähnliches, wie ich es für das syrische Lied annehme, anführen. Man singe das Hoffmann'sche Lied „Zwischen Frankreich und dem Böhmerwald“ oder deklamiere es im Rhythmus der Melodie seines Dichters; dann werden, besonders in den Zeilen 3 und 4 jeder Strophe sehr wichtige Satzteile in die Auftaktsenkungen zu stehen kommen, z. B. „Grüss' mein Lieb“, „Grüss' mir mei(nen)“, „Heisse Luft“, „Qual und Sor(gen)“, „Blühn Oran(gen)“, „Singe, sprach“, als . . ! rhythmisiert erscheinen; ebenfalls in Goethes Schweizer Lied: „Lugt' i Sum(mer)“, „Vögle a“. Recht übel steht Brockelmann die angeknüpfte Bemerkung an, dass nach meiner Darstellung der Verse Ephräm auf sinngemässe Betonung seiner Sätze nicht das geringste Gewicht gelegt haben müsse; denn wer in Ephrämscher Metrik nur Silbenzählung erblickt, der dürfte schon gar keine sinngemässe Betonung der Verse fordern.

Ich gehe über zur Antwort auf Brockelmanns Bemerkungen gegen meine Annahme, in der Dichtersprache könnten Schwasilben der Prosa unter Umständen als Senkungen wie als Hebungen gemessen werden. Er knüpft sie an meine Aufstellung, die Pronomen *'ənon* und *'ənen* „sie“ würden alleinstehend im Sinne des Hilfsverbs sowie in accusativischer Funktion meist zweisilbig gemessen, unterdrückt aber dabei mein einschränkendes „meist“, und urteilt über eine Reihe weiterer Fälle mit dem Ausruf: „Welcher deutsche Reimschmied würde es wagen „gethan“ !. statt .! zu betonen; etwas anderes ist es nicht, wenn Grimme statt *nəḥéṯ* auch die Betonung *néḥeṯ* für möglich hält.“ Möge Herr Brockelmann nur noch recht viele solcher Gleichungen machen! Dann könnte die semitische Wissenschaft leicht zu einer vergleichenden Richtung kommen, die das Staunen der Nichtsemitisten erregen müsste! Ein Blick in die Entwicklungsgeschichte der aram. Sprache kann lehren, dass eine Bildung *néḥeþ* möglich ist. Das Bibl. Aram. weist in der 3. Pers. sing. fem. Perf. *sìləqáþ* neben *'ᵃmǽrəþ* auf; daraus muss geschlossen werden, dass es einmal im Perfekt sowohl vorn- wie hintenbetonte Formen gab, allerdings ursprünglich wohl auf

---

1) Besser gesagt: dass d. e. schn.Ausspr. „hebungsfähige Silben“.

verschiedene Wurzeln verteilt. Könnten Spuren dieser beiden Typen nicht archaistisch im Syrischen erhalten sein, so zwar, dass sie innerhalb derselben Wurzel als möglich empfunden wurden? Oder anders angesehen, könnten nicht von der syr. 3. Pers. fem. und 1. Pers. sing. *qe:ṭəlaþ* bez. *qeṭəleþ*, Repräsentanten des hinten betonten Stammes, *qəṭal*, *qəṭalt* und andere ursprünglich vordertonige Formen des syrischen Verbs gelegentlich im Tone beeinflusst sein?[1])

Beim aram. Nomen lässt sich das Gleiche beobachten. Wenn ich ausnahmsweise *bêþlœḥəm* betone, so verstosse ich nicht gegen den Geist der aramäischen Sprache, sondern finde nur auf syrischem Boden wieder, was das Bibl.-Aram. anerkannterweise besitzt, ein לְחֵם neben לְחֶם, ein צְלֵם neben צֶלֶם, ein טְעֵם neben טַעַם. Auch hier liegen ursprünglich getrennte ursemitische Bildungen vor, die jedoch schon innerhalb einer und derselben bibl.-aram. Wurzel vereinigt werden konnten. Nur eine kurzsichtige Spracherklärung wird in den hintenbetonten Formen Hebraismen wittern, überhaupt das so eigenartige Bibl.-Aram. mit Hebraismen durchsetzt finden. Ich möchte in Bälde ausführlich darlegen, wie die beiden tonverschiedenen Typen dem Schoose des Ursemitischen entstammen und sich mindestens spurenweise in allen semitischen Sprachen nachweisen lassen. Könnte da nicht das Syrische, dessen Prosa ja auch noch hintenbetontes *'úraḥ* und *'úra'* neben der grossen Menge vornbetonter, sogenannterSegolatformen, besitzt, die Erinnerung an den Doppeltypus bewahrt und ihn im Dichterstile angewendet haben? Endlich liesse es sich leicht denken, dass nach Analogie von Nomen und Verb auch Pronomen und Präpositionen gelegentlich ein Schwa vor dem Tone zum Range einer Vollsilbe erhoben hätten; bei *bə*, *lə*, *də* hat schon Nöldeke (Gramm. § 52 A) die gelegentliche Ausgestaltung zur Vollsilbe befürwortet.

Es erübrigt noch das Dutzend syrischer Verse zu skandieren, an denen nach Brockelmann meine rhythmische Theorie selbst bei Berücksichtigung aller Finessen rettungslos scheitern soll. Würde aber Brockelmann sich mit den Finessen meiner wie der allgemeinen Metrik gründlicher vertraut gemacht haben, so zweifle ich nicht, dass er diese Aufgabe gerade so leicht und richtig hätte leisten können wie ich.

CN 29, 192 ܢܐܦܐ[1]) ܚܘܒܐ ܒܫܬܝܢ *nêþe ḥúbbå béštîn*[2])
CN 69, 1 ܐܢܬ ܗܘ ܓܒܠܬܝ ܠܥܦܪܐ *'at hû gəbáltåi lə'áfrå* } = . . ! . ! .
CN 69, 7 ܠܐܕܡ ܟܕ ܓܠܐ ܠܟ *lådåm kád gelê låch*

Subjekt, Prädikat und Objekt im Auftakt können nach dem auf S. 108 Gesagten (bezw. Grundzüge S. 290) nicht anstössig erscheinen.

---

1) Ähnlich denke ich mir die Entstehung von hebr. *qåṭal* neben *qåṭál*.

2) Von mir nicht, wie Brockelmann behauptet, nach ! . . ! . skandiert, sondern nur als zum zweihebig-fünfsilbigen Metrum zugehörig bezeichnet.

CN 35, 285 ܕܝܢ ܐܠܗܬ ܦܠ ܡܟܐ *dén 'allâhat pel mékkâ* !.!..!.

EO III 420 F ܥܝܪ ܟܠ ܝܘܡ ܘܥܬܝܕ ܠܓܘܢܐ *'ir kûl jôm wad'tîd lagônâ* .!.!..!.

Brockelmann leugnet in beiden Fällen die Möglichkeit, einen einsilbigen Imperativ vor folgendem zweisilbigen Worte (*kull jom* hat als Worteinheit wie unser „täglich" zu gelten) in der Senkung zu lesen; damit meistert er auch Goethe, dessen XV. Sonett, Z. 9 beginnt: „Schau, Liebchen" .!..

CN 54, 19 ܕܦܪ̈ܝܗܘܢ ܐܝܟ ܥܘܪܐ ܐܢܘܢ *dapràihôn ách 'ûrâ-non* = .!.!.!.

ܐܢܘܢ ist Enklitika, wie ich Grundz. S. 284 als möglich vorgesehen habe. Oder stört es Brockelmanns metrisches Gehör, dass ein ursprünglich nebentoniges Wort wie ܐܝܟ in die Hebung treten kann, wenn je eine unbetonte Silbe vorhergeht und nachfolgt?

CN 68, 39 ܚܢܘܟ ܓܝܪ ܘܝܠܝܕܐ ܬܒܪ *hannôch-ger wîlîjâ-tabar* = .!.!.!.

ܓܝܪ ist enklitisch als postpositive Partikel (Grundz. 286, h), *təbar* als einsilbiges Prädikat (S. 285, d).

CN 69, 10 ܒܦܓܪܐ ܚܘܪܬ ܟܕ ܐܒܝܠ *bəfagrâ-hûrt kad 'ábbîl* = .!..!.

ܚܘܪܬ ist enklitisch als einsilbiges Prädikat, das, wie oben rektifiziert ist, nicht nur am Ende des Satzes, sondern auch des Sprechtaktes seinen Hauptton an die vorhergehende Silbe abgiebt.

EO III 473 E ܛܘܒ ܠܡܫܟܢܐ ܒܪܘܚ *tûb ləméskênâ-bərûh* = .!.!.

Wenn ich glaube das Recht zu haben, einen einsilbigen Genitiv mit seinem regierenden Worte als Worteinheit zu nehmen und demgemäss im Tone zu schwächen, so kann nichts Auffälliges darin gefunden werden, wenn ich gleich solchem Genitiv auch eine ihn ersetzende Verbindung von Präposition und Genitiv behandele; in beiden Fällen liegt eine Annexion vor, im ersten (nach arab. Sprachgebrauch) eine eigentliche, im zweiten eine uneigentliche.

EO III 452 B 2 ܕܘܢ ܡܪܝܐ ܕܝܢ ܘܬܒܥ ܬܒܥܬ. Dies könnte man mit Einsetzung von Vollvokal, in die Schwasilbe des letzten Wortes skandieren: *dûn mârjâ dîn wapba' téba't* = .!.!..!., so dass ein achtsilbiges Mass an Stelle des siebensilbigen getreten wäre. Doch scheint mir eine andere Lösung besser, und zwar eine solche, die mir Veranlassung giebt, eine kleine Lücke in meiner Zusammenstellung syrischer Enklitiken auszufüllen. Ich habe den allerdings nicht häufigen Fall übersehen, wo ein einsilbiges Nomen (mit oder ohne Suffix) an das Sprechtaktende tritt. Hier dürfte das Nomen, so gut wie jede einsilbige Verbalform in gleicher Stellung,

als Enklitika behandelt worden sein. Dadurch erhielte man im obigen Falle die Lesung: *dûn mårjå-dîn wap̄bd' təba't*; weiter in dem von Brockelmann beanstandeten Verse

CN 67, 53 ܠܡܢܐ ܗܟܝܠ ܣܢܝܐ ܣܝܘܠ *ləmånå håchîl sanjå-šəjôl*

= ! . ! . . ! .

Endlich wäre dann in CN 59, 14 ܕܐܨܠܐ ܠܗ ܙܒܢ das letzte Wort als Verssenkung nicht mehr auffällig. Aber nach Brockelmanns Auffassung von meiner Tonlehre müsste *leh* enklitisch mit *daṣlê* verbunden und in der Senkung gelesen werden, wobei der geforderte trochäische Rhythmus nicht bestehen könnte. Flüchtigkeit im Lesen[1] hat ihn achtlos an einer von mir deutlich gegebenen Vorschrift vorübergehen lassen, nämlich dass eine einsilbige Verbindung von Präposition mit Suffix oder Nomen als Vorausnahme eines gleich darauf folgenden Substantivs nicht enklitisch wirkt (Grundzüge S. 285, Anm. 2). Demnach behält hier *daṣlê* seine Paenultima-betonung und ܙܒܢ lehnt sich an ܠܗ an. Nun würde ich immer noch eine Kakophonie in der Lesung *léh zabən* erblicken. Doch die syrische Grammatik gestattet so gut ܙܒܢ wie ܙܒܢ zu lesen, cf. ܐܦܪܗ (*'ap̄ár*) neben ܐܦܪܗ (*'áp̄ər*)[2], und ein *dáṣle léh-zəbon* beleidigt kein noch so empfindliches Ohr mehr. Es sei erlaubt, hier gegen Nöldekes Auffassung, wonach in ܐܦܪܗ das *a* der Ultima Mehagjånåvokal, d. i. Gleitlaut sei, eine andere zu stellen. Mir bedeutet es alten Wurzelvokal im Gegensatze zum *a* der Paenultima, das nur Stützvokal des Alef ist, und scheinen mir somit auch vor dem syrischen Suffixpronomen die beiden alten Paralleltypen *qáṭəl* und *qəṭál* ihre Spur hinterlassen zu haben. Dass aber gerade durch ܙܒܢ ursprünglich der vordervokalige Typus vertreten war, geht mir zur Genüge aus hebr. זְמַנִּים und hebr. wie bibl.-aram. זְמָן hervor, wo Gemination und Vokaldehnung sich nicht an die letzte Silbe geheftet hätte, falls sie nicht alte Tonsilbe gewesen wäre.

---

1) Derartige Flüchtigkeiten sind bei Brockelmann nicht selten. Unter andern gehört dahin seine Behauptung S. 404 Anm. 1, dass ich im Deutschen Verse wie: „Die Hand soll Dich greifen?" „Das Ohr soll Dich hören?" „Ein Mensch soll Dich lieben?" nach dem Schema . . ! . ! . für möglich hielte. Hierbei konnte mein Kritiker vollständig übersehen, was ich S. 16 meines „Strophenbaus in den Gedichten Ephräms" bezüglich meiner metrischen Übersetzungen beachtet wissen wollte: „Den musikalisch-rhythmischen Effekt sollen die beigegebenen deutschen Übersetzungen klar machen, zugleich auch zeigen, in welchem Masse die in den Schemata nicht berücksichtigten Ersatzformen angewendet werden. Deshalb habe ich versucht den Tonfall des Originals genau wiederzugeben." Wenn nun Brockelmann wirklich alle meine Verse im Rhythmus der Normalformen gelesen hat, so bewundere ich noch die Milde seiner Aburteilung.

2) Nöldeke, Gramm. § 145 B, Anm.

Diese kurzen Ausführungen scheinen mir genügend, um trotz Brockelmann meinen früheren Standpunkt in der Frage der syrischen Betonungs- und Verslehre ruhig weiter vertreten zu dürfen. Ebenso glaube ich, dass vor allem zwei Folgerungen aus meinen Resultaten mehr und mehr ihre Bestätigung finden werden, wodurch die Bedeutung der Frage weit über den Rahmen einer internen Angelegenheit der syrischen Wissenschaft hinauswächst: nämlich, dass die accentuierende Metrik, wie sie für das Syrische erwiesen ist, für weitere semitische Sprachen mit Wahrscheinlichkeit anzusetzen ist; sodann dass thatsächlich die syrische Poesie besonders in formaler Beziehung die Lehrmeisterin der abendländischen christlichen Völker, besonders der Byzantiner gewesen ist. Vielleicht dass Brockelmanns zuversichtliche Negierung und weiter die bei den Semitisten vielfach zu beklagende unentschiedene Stellungnahme zu neuen Problemen und ihren Lösungsversuchen die Nichtsemitisten, welche sich meine Ergebnisse teilweise schon angeeignet hatten, für einige Zeit stutzig und zweifelnd machen wird. Ihnen gegenüber wird es nützlich sein, daran zu erinnern, dass im Jahre 1893 ein Praetorius seine volle Zustimmung zu meinen Entdeckungen ausdrückte [1]), im Journal Asiat. (Jan.-Febr. 1896) Rubens Duval darüber urteilte: „Les recherches de M. Grimme ont abouti à un système métrique logique qui semble très près de la vérité", endlich meine Betonung des Syrischen sich als genau konform mit derjenigen herausgestellt hat, wie sie in Mosul in den dortigen Klöstern nach alter Tradition besteht [2]). Das allein dürfte einem Brockelmannschen Nein schon die Wage halten können.

1) Briefliche Mitteilung vom 25. Aug. 1893.

2) Laut mündlicher Mitteilung des P. Rhétoré aus Mosul an Herrn Prof. Savoy vom bischöflichen Seminar hierselbst. — Nöldeke hat in der zweiten Auflage seiner Syr. Gramm. (Leipz. 1898) auf das Zeugnis von Guidi-Cardahi drucken lassen: „(die Maroniten legen) den Ton immer, oder fast immer, auf die Endsilbe, falls sie geschlossen ist, . . Dagegen betonen sie die vorletzte Silbe immer, oder beinahe immer, wenn das Wort auf einen einfachen Vokal auslautet . . . Zum Teil macht sich noch ein Nebenton bemerklich." Diese Angaben sind mir zu unbestimmt, um Stellung zu ihnen zu nehmen; es hätte wenigstens gesagt sein sollen, wann die angedeuteten Ausnahmen von den beiden Hauptregeln stattfinden, ob in bestimmten Worten immer, oder in jedem Worte unter Umständen. Ich vermute, was hier undeutlich gesagt ist, läuft genauer behandelt einfach auf das hinaus, was ich über die Verschiedenheit der Tonstellen je nach der Stellung der syrischen Worte im Sprechtaktgefüge aufgestellt habe.

Notiz zur syrischen Metrik.

Von

Franz Praetorius.

Durch Fétis, Histoire générale de la musique I, S. 435 f. wurde ich an ein Büchlein erinnert, das ich früher gelesen, aber jetzt fast vergessen hatte, und das neuerdings auch anderen entgangen zu sein scheint, nämlich Aug. Hahn, Bardesanes gnosticus, Syrorum primus hymnologus (Lipsiae 1819). Der Verfasser redet daselbst S. 34 ff. mit voller Bestimmtheit von dem accentuierenden Charakter der syrischen Metrik und ihrer Verwandtschaft mit dem Rhythmus altchristlich-griechischer Hymnen. Matter der anscheinend von Hahn abhängige Uhlemann, Grammatik der syrischen Sprache[2], S. 262—264. — Vgl. noch Bickell, carmina V. Ti metrice S. 231 Anm. a. E.

Sollte übrigens der silbenzählende Vers wirklich von vornherein so undenkbar sein? Sollten Silbenzählung und Accentuierung nicht Prinzipe sein, die auch gemischt vorkommen, sich gegenseitig ergänzen können? „Wir haben mehr silbenzählende Verse im Deutschen als man glaubt" Minor, neuhochdeutsche Metrik, S. 40. Vgl. ebenda S. 38 ff., S. 325 ff..

Auf das Problem selbst einzugehen, fehlt mir zur Zeit leider die Musse.

Eine alte Erwähnung der babylonischen Keilinschriften.

Von

W. Bacher.

In dem grossen hebräisch-persischen Wörterbuche Salomo b. Samuels, das im Jahre 1339 in Nordpersien verfasst wurde — s. Stades Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 16. Jahrg. S. 242 — findet sich unter dem Artikel מלמד eine Erklärung zur Mischnastelle, Kelim IX, 6. Die Erklärung zu den Worten לבנה שבלעה הטבעת lautet[1]: כישת שהיו בראשונה חותמין את הלבנים ורושמין אותן בטבעת ועדנה[2] מצויין בבבל בחצר נבוכדנצר וגם לבנים של מגדל דור הפלגה כך הם. D. h.: [לבנה bedeutet] „Ziegel (pers. خِشت). Denn in alter Zeit siegelte man die Ziegelsteine und versah sie mit Zeichen vermittels eines Siegelringes; noch jetzt sind solche Ziegelsteine vorhanden in Babylonien im Hofe[3]) Nebukadnezzars. Auch die Ziegelsteine des Turmes, den das Geschlecht der Sprachenteilung erbaute (Gen. 11), sind so beschaffen". — Es wird dann weiter zur Erklärung der Mischna gesagt: ותבלע הטבעת בתוך הלבנה. D. h.: es kam zuweilen vor, das der Siegelring, mit dem der Ziegel bezeichnet wurde, in ihn eindrang und von ihm verschlungen wurde. Diese Erklärung stimmt überein mit der von R. Nathan im Aruch, Art. לבן IV (V, 11b ed. Kohut) gegebenen: היה מנהגם לעשות סימן בטבעת על כל לבנה und verdient der bei Levy, Neuh. Wörterbuch, II, 469b unten, zu lesenden Erklärung vorgezogen zu werden. Interessant ist aber der auf Autopsie oder auf zeitgenössischen Berichten beruhende Zusatz unseres Lexikographen, dass sich solche mit Zeichen versehene Ziegel noch vorfinden und zwar im Königspalaste Nebukadnezzars und im babylonischen Turme, also jedenfalls in den als Überreste dieser Bauten des Altertums geltenden Ruinen. Die auf den Ziegelsteinen dieser Ruinen befindlichen Schriftzeichen werden auf treffende Weise mit der Angabe jenes Mischnasatzes in Verbindung gebracht.

---

1) Ich citiere nach zwei, Herrn Elkan N. Adler in London gehörenden Handschriften des Werkes. Die Petersburger Handschrift (Nr. 75 der Sammlung Firkowitsch) enthält diesen Teil des Buchstabens מ nicht.

2) Eine Handschrift hat ועתה.

3) Hof, hebr. חָצֵר hat hier die specielle Bedeutung: königlicher Palast.

Über Bäcker und Mundschenk im Altsemitischen.

Von

H. Zimmern.

Es sind verschiedenartige Gründe, die mich veranlassen, gerade den beiden in der Überschrift genannten Berufsnamen eine kurze Notiz zu widmen.

I. Das aram. Wort ܢܚܬܘܡܐ נַחְתּוֹמָא „Bäcker“ war bisher etymologisch völlig dunkel [1]). Die Vermutung lag zwar nahe, dass es, wie so viele aramäische Berufsnamen, babylonisch-assyrischer Herkunft sei. Doch wollte es bisher nicht gelingen, ein entsprechendes Wort im Assyrischen ausfindig zu machen. Heute kann ich nachweisen, dass „Bäcker“ im Assyrischen *nuḫatimmu* hiess, womit natürlich das Vorbild zu aram. *naḫtōmā* gefunden ist. *nuḫatimmu* „Bäcker“ ergiebt sich besonders deutlich aus dem neuen von Scheil in Masperos Recueil de Travaux etc. Vol. XX veröffentlichten Texte zum Adapa-Mythus, in dem es Z. 10—12 von der Thätigkeit Adapas am Wohnorte Eas in Eridu u. a. heisst:

itti nuḫatimme nuḫatimmūta [2]) *eppuš*
itti nuḫatimme ša Eridu nuḫatimmūta eppuš
akāla u [3]) *mē ša Eridu ūmišamma eppuš*

„Mit dem Bäcker besorgt er das Backen,
„Mit dem Bäcker von Eridu besorgt er das Backen;
„Brot und Wasser für Eridu besorgt er tagtäglich“.

Die phonetische Schreibung des Wortes *nuḫatimmu* findet sich ferner noch an den beiden von Delitzsch, Assyr. Hdwb. 459 a unter *nuḫâtu* aufgeführten Stellen, anstatt dessen aber nach obigem natürlich durchweg *nuḫatimmu*, st. c. *nuḫatim* anzusetzen ist. Da in den letztgenannten Stellen *MU* als Ideogramm von *nuḫatimmu* erscheint, so ist weiter klar, dass mit dem in den sog. Kontrakt-

---

1) An einen Zusammenhang mit נחת ist natürlich nicht zu denken, wenn man auch vielleicht mittels Volksetymologie im Aramäischen es damit zusammenbrachte.

2) Geschrieben phonetisch *nu-ḫa-tim-me nu-ḫa-tim-mu-ta.*

3) So nach der Photographie.

tafeln und auch sonst öfter vorkommenden (*amēl*)*MU* durchweg der Bäcker gemeint ist, dass dasselbe demnach auch wohl am besten *nuḫatimmu* zu lesen ist. Höchstens könnte vielleicht auch noch die Lesung *ēpū* als Partiz. von *epū* אפה „kochen, backen", in Frage kommen [1]).

Was die Etymologie des assyrischen *nuḫatimmu* betrifft, so ist dieses Wort wahrscheinlich ein Kompositum aus sumerisch *nu* „Mann" und einem Worte *ḫatimmu*, dessen Ursprung (sumerisch oder semitisch-assyrisch?) und Bedeutung vorläufig noch dunkel sind. Zu vergleichen wird wohl jedenfalls der ähnlich gebildete Berufsname *nukaribbu* sein.

II. Seit den Ausführungen Schraders in KAT² 319 gilt es fast allgemein für eine ausgemachte Sache, dass der רַב־שָׁקֵה 2 Kg. 18, 17 u. s. w. nicht, wie man früher annahm, und wie es gewiss auch die masoretische Punktation im Auge hat, den „Obermundschenk" bezeichne, sondern dass in der Fassung als „Obermundschenk" nur eine auf Volksetymologie beruhende Aramaisierung eines assyrischen *rab-šaq* mit der Bedeutung „Oberhauptmann" vorliege. Die folgenden Ausführungen werden zeigen, warum vielleicht doch bei „Obermundschenk", auch als ursprünglicher Bedeutung des entsprechenden assyrischen Titels, stehen zu bleiben ist.

Nichts, ausser eben etwa dem biblischen רַב־שָׁקֵה selbst, spricht mit Sicherheit dafür, dass der Titel (*amēl*) *rab SAG* (pl.) oder (*amēl*) *rab-SAG* der assyrischen Inschriften wirklich *rab-šaqē* und nicht vielmehr etwa *rab-rēšē* [2]) oder vielleicht noch ganz anders zu lesen ist [3]). Jedenfalls ist festzuhalten, dass der Berufs-

---

1) Als weitere Wörter für „Bäcker" ergeben sich aus 82—8—16, 1 (S. A. Smith, Misc. Texts 25), Kol. I, 23 f und der verwandten (!) Stelle V R 13, 32 b *endibu*, *endubu*, sowie *engimu*, wonach auch V R 13, 31 b [*en*]-*gi-mu* oder ähnlich zu lesen sein wird.

2) Mit Jensen, Ztschr. f. Ass. VII, 174 Anm. 1 und bei Brockelmann unter ܣܪܝܣܐ (vgl. auch Delitzsch, Hdwb. 694 a unter *ša-riš*, wie derselbe Asurn. I, 92 vielleicht mit Recht liest), bin ich sehr geneigt, anzunehmen, dass der Ursprung von סָרִיס in einem assyr. *ša rēši*, *ša riši* eig. „der an der Spitze Befindliche, der Hauptmann" zu suchen ist. So würde es sich auch aufs einfachste erklären, wieso סָרִיס sowohl eine militärische Würde bezeichnen, als auch speciell ein Name für den Eunuchen werden konnte. רַב־סָרִיס würde demnach einfach einem vorauszusetzenden assyr. *rab-ša-rēši* entsprechen. Bis auf einen gewissen Grad hatte bereits Winckler, Unters. z. altor. Gesch. 138 das Richtige geahnt, sich aber die Sache dadurch verdorben, dass er das ganze Wort רַב־סָרִיס, das ja allerdings 2 Kg. 18, 17 bloss Glosse ist, als künstliche, gelehrte Bildung erklären wollte.

3) Auf Grund von V R 13, 34 cd könnte man z. B. auch an eine Lesung (*amēl*) *rab-bēru* für (*amēl*) *rab-SAG* denken. — Übrigens ist für die Lesung von *rab-SAG* oder *rab-SAG* (pl.) auf alle Fälle die Schreibung *rab-SAG-e* auf 83—1—18, 359 (Johns, Assyr. Deeds and Doc. Nr. 253), Rev. 2 zu beachten.

name (*amēl*) *rab-SAG* bezw. (*amēl*) *rab-SAG* (pl.) den „Ober-(*amēl*) *SAG*“ bezw. „Ober-(*amēl*) *SAG* (pl.)“ bezeichnet. Der (*amēl*) *SAG* muss aber einen ganz speciellen Berufsnamen darstellen, nicht etwa bloss eine allgemeine Bedeutung wie „Vorgesetzter“ oder ähnlich haben. Das lehren unmissverständlich Stellen wie Asurb. V R 6, 89 oder K. 11 437 (Knudtzon, Gebete an d. Sonneng. Nr. 108), wo die (*amēl*) *SAG* (pl.) mitten unter andern Berufsnamen aufgeführt werden. Und zwar kann der, namentlich in den sog. Kontrakttafeln häufig vorkommende (*amēl*) *SAG* schon deswegen nicht etwa ein „Hauptmann“, ein „Offizier“ sein, weil, worauf mich Jensen aufmerksam machte, nach Bu. 91—5—9, 179 (Johns Nr. 200) auch ein Sklave den Beruf eines (*amēl*) *SAG* haben konnte. Schon dadurch fällt sowohl die Annahme Schraders, dass in *rab-SAG* ein aus dem sumerischen *sag* „Haupt“ stammendes assyrisches *šaq* „Haupt, Hauptmann“ vorläge, als auch die, allerdings nur mit Reserve vorgetragene, Ansicht Delitzschs (Hdwb. 607), dass das *SAG* in *rab-SAG* assyrisches *šaqū* „hoch“ mit der speciellen Bedeutung „Offizier“ ausdrücke. Gegen die letztgenannte Auffassung spricht ausserdem noch der Umstand, dass sich nicht nachweisen lässt, dass das Adjektiv *šaqū* „hoch“ mit Substantivbedeutung für den Begriff „hoher Würdenträger“ gebraucht worden sei. Zwar führt Delitzsch, Hdwb. 685 a hierfür die Stelle aus Sm. 61 (veröff. Assyr. Lesest.³ 134) an: *nadānu ša šarri ṭubbu ša ša-ki-i* (Ideogr. *ŠÚ.QA.GAB*) und fasst danach auch in der Berufsnamenliste II R 31, 29 a *ŠÚ.QA.GAB* als Ideogramm für *šaqū* „hoher Würdenträger“. Aber gerade die letztere Stelle legt es sehr nahe, in dem durch *ŠÚ.QA.GAB* bezeichneten Berufsnamen vielmehr ein *šāqū*[1]) „Mundschenk“ zu sehen. Denn unmittelbar auf diesen *ŠÚ.QA.GAB* bezw. den damit natürlich identischen *ŠÚ.GAB* folgt ja der *rab-MU* und der *MU*, d. i. aber nach dem Obigen der Oberbäcker und der Bäcker. Dass der Obermundschenk und der Oberbäcker wie an andern orientalischen Höfen (vgl. dazu auch Gen. 40), so auch am assyrischen eine hohe Würde bezeichnet haben werden, legt nicht nur die Berufsnamenliste II R 31 nahe, wo dieselben gleich hinter dem *turtānu* der Rechten, dem *turtānu* der Linken und dem *rab-BI.LUB*[2]) erscheinen, die bekanntlich in erster Linie als

1) Also das Partiz. von *šaqū* „tränken“, wie aram. ܫܩܝܐ (an das wohl auch bei der masoretischen Punktation von רַב־שָׁקֵה gedacht ist).

2) Auch der *rab-BI.LUB*, der mit dem *rab-LUB* d. i. *rab-zammaru* (so phonetisch *rab-za-am-ma-ri* geschrieben auf 83—1—18, 358 [Johns Nr. 284] Rev. 6) nichts zu thun hat, scheint „Obermundschenk“, speciell „Oberbierschenk“ zu bedeuten. Beachte dazu namentlich den in der folgenden Anmerkung erwähnten Text K. 8669, in welchem es Kol. III, 17 f. heisst: *kāsāti dannāte iqarrubu* (*amēl*) *ša pān ekalli izzaz šīqi* (*amēl*) *BI.LUB iqabbi*

Eponymen fungieren. Auch andere Stellen lehren, wenigstens für den *rab-MU*, den „Oberbäcker", dass derselbe eine bevorzugte Stelle bekleidete. So spielt z. B. in dem interessanten Texte K. 8669 [1]), der die Beschreibung eines Gastmahls am königlichen Hofe enthält, der *rab-MU*, zusammen mit dem *rab-SAG* [2]), eine wichtige Rolle bei dieser Gelegenheit. Der *rab-MU* ist es auch, der am Schlusse das Zeichen giebt, dass das Festmahl beendet ist. Ein *rab-MU* bekleidet nach 81—2—4, 161 (Johns Nr. 435) geradezu auch einmal das Eponymat. Ich halte es darum für sehr möglich, dass der רַב־שָׁקֵה von 2 Kg. 18 wirklich ein *rab-šāqû*, ein „Obermundschenk" ist, von dem man sich nach dem Vorstehenden sehr wohl denken kann, dass er auch zu wichtigen diplomatischen Aktionen verwendet wurde. Dagegen ist nach den obigen Ausführungen רַב־שָׁקֵה von *rab-SAG* wahrscheinlich ganz zu trennen.

III. Bäcker und Mundschenk nehmen nicht nur im Hofstaate eines irdischen orientalischen Grosskönigs eine wichtige Rolle ein, sondern entsprechend auch in der *βασιλεία τῶν οὐρανῶν*, dem göttlichen Gegenbilde des menschlichen Grosskönigtums. Darum

---

„mächtige Becher werden herbeigebracht, der Palastbeamte tritt auf und giebt einem (amēl) BI.LUB den Befehl zum Einschenken".

1) In Transskription, nach einer laut Vorwort nicht-kollationierten Abschrift, veröffentlicht und übersetzt von Peiser in den Mitteil. d. Vorderasiat. Gesellsch. 1898, S. 248 ff. Da ich diesen Text seiner Zeit gleichfalls abgeschrieben und teilweise auch photographiert habe, so gebe ich bei dieser Gelegenheit folgende Verbesserungen zu Peisers Ausgabe: Obv. Kol. I, 2 *e-ra-bu* statt *e*(?)*-ra-ba* ‖ 5 *qaq-qu-ru* statt *qaq-qu* ‖ 8 *qaq-qu-ru i-na-šiq* statt *qaq-qu mā-gan-na*(*ki*) ‖ 13 *ú-ṣu-ú* ‖ 14 *mār šarri* steht richtig da ‖ 15 *ZAG* d. i. wohl *imni* statt *pûti* (?) ‖ 16 *qaq-qa-ri* statt *qaq-qa-ru*; am Anfang der Zeile erscheint mir nur *šu* sicher ‖ 17 *um-mad* statt *ṣi-lat* ‖ 21 *ni* statt *kak* ‖ Kol. II, 2 *ZAG* d. i. wohl *imni*, nicht *pûti* ‖ 3 *II-i* statt *II-kan* ‖ 4 *ug-da-ta-me-ru* statt *ug-da-me-ru* ‖ 6 *ka-bu-ú-t*[*e*] *ú-še-ṣa* | *II-i* statt *II-kan* | *1-en* statt *me-sik* 8 *mu-te-ir-ru* statt *mu-še-ir-ru* ‖ 12 *ug-da-dam-me-ru* ‖ 16 *i-qab-bu-ú-ni* statt *i-še-pu-ú-ni* ‖ 20 *karpat LA* d. i. wohl *ḫaṣbu* ist richtig ‖ 21 *i-tab-ba-ak* statt *i-ta-ba-ak* ‖ 23 *qu-ul-li-i me-me-e-ni* statt *qu-ul-li i-mi-e-ni* ‖ 25 wohl *it-tu-uq-tu* statt *da tu-uk-tu* ‖ 26 *ú-še* statt *še* ‖ zwischen 27 und 28 noch eine Zeile:] *qātā-šu a-na ma-ṣar-te* ‖ Rev. Kol. III, 4 *ina pu-ut* statt *mu-na* | 6 *iṣ*]*u paššuru* (pl.) statt [*ina uṣurti*] *KA* (pl.) ‖ 8 *qa-ta-a-ri* statt *ut-ta-ri* 9 *zi-qa-a-te* statt *zi-qa-te* ‖ 11 *ma-ṣar-te* statt *ma-ṣar-ti* | wohl *gam-mu-rat* statt *gam-mu-tuk* und dahinter wahrscheinlich (*iṣu*) *gi-ri* statt *iz-zi-iq* ‖ 12 wohl *ú-še-ṣa* statt *ú šarru* ‖ 13 *ina bir-ti* statt *ina uṣur-ti* | (*iṣu*) *paššuru* (pl.) statt (*iṣu*) *KA* (pl.) ‖ 14 (*iṣu*) *zi-qa-a-te* | *ú-kal-lu* statt *ú-mal-lu* ‖ 15 (*iṣu*) *paššuru* (pl.) statt (*iṣu*) *KA* (pl.) ‖ 16 *ma-'-du-u-te* statt *ma-'-da-te* ‖ 19 wohl (*iṣu*) *qaq-*[*qul-lu*] statt (*iṣu*) *ni* .... ‖ 24 Schluss *ša bīti šanī-i* ‖ 25 ..... *ú-ni* statt ..... *kak*. Es dürfte im Interesse der Sache doch sehr geraten erscheinen, mit der neuerdings von einigen assyriologischen Fachgenossen beliebten Veröffentlichung von derartigen mangelhaften unkollationierten Abschriften etwas weniger freigiebig zu sein.

2) Dieses Nebeneinander von *rab-SAG* und *rab-MU* scheint es fast nahe zu legen, in *rab-SAG* eine pseudo-ideographische Schreibung für *rab-šāq* „Obermundschenk" zu sehen, und also auch den (*amēl*) *SAG* als (*amēl*) *šāq* „Mundschenk" zu erklären. Trotzdem möchte ich, namentlich im Hinblick auf die Berufsnamenliste II R 31, Nr. 5, in welcher der (*amēl*) *ŠU.QA.GAB*

hat auch Marduk in seinem Tempel Esagil in Babylon seinen göttlichen Bäcker und Mundschenk mit Namen *Mînā-ikul-bêlî* „Was isst mein Herr?“ und *Mînā-išti-bêli* „Was trinkt mein Herr?“ II R 56, 16 cd f.[1]) So hat auch Ea in dem eingangs erwähnten Scheil'schen Adapa-Fragmente[2]) seinen göttlichen oder halbgöttlichen Bäcker, *nuḫatimmu*, an seinem Heiligtum in Eridu. — Im Anschluss hieran sei auch darauf aufmerksam gemacht, dass wiederholt Tempelbäcker in den assyrischen Texten erwähnt werden, so in der genannten Berufsnamenliste II R 31, 90 b (nach dem neu hinzugefügten Stück): (*amêl*) *MU bît-ili*, ferner Bäcker im Nabû- und Ninib-Tempel in K. 382 (Johns Nr. 640) und wiederholt in den neubabylonischen Kontrakten (s. dazu Beitr. z. Assyr. III, 420 f.). Sie werden u. a. ähnliche Backwerke zu bereiten gehabt haben, wie die Jer. 7, 18 (vgl. 44, 17) erwähnten Kuchen, die daselbst von Frauen für die Himmelskönigin gebacken werden.

---

doch wohl etwas anderes bedeuten wird, als der (*amêl*) *rab-SAG*, diese Erklärung nicht für zulässig halten.

1) Vgl. dazu schon Jensen, Ztschr. f. Keilschriftf. I (1884), S. 317, der bereits für *MU* an dieser Stelle eine Bedeutung wie „Schaffner“ erschloss.

2) Vgl. dazu auch meinen Artikel „Lebensbrot und Lebenswasser im Babylonischen und in der Bibel“, Archiv f. Religionswissensch. II (1899), 165 ff.

Buddhas Todesjahr nach dem Avadānaśataka.

Von

J. S. Speyer.

Burnouf hat bekanntlich in seiner Introduction à l'histoire du bouddhisme indien in betreff des Todesjahres Śākyamunis bemerkt, dass das Avadānaśataka in der chronologischen Bestimmung dieses Datums von den andern ihm in den nepalesischen Handschriften der Hodgsonschen Sammlung vorliegenden Quellen abweicht[1]). Während sonst, wie im Aśokāvadāna und im Divyāvadāna[2]), Aśoka — und zwar, wie aus dem Zusammenhang dieser Texte hervorgeht, der Dharmāśoka — hundert Jahre nach dem völligen Erlöschen des Erhabenen angesetzt wird, soll einer sehr bestimmten Angabe des Avadānaśataka nach das Zeitalter dieses Aśoka zwei Jahrhunderte nach Buddhas Tod gewesen sein. „Deux cent ans après que le bienheureux Buddha fut entré dans le Nirvāṇa complet, régnait dans la ville de Pāṭaliputtra un roi nommé Açoka“ heisst es in der Übersetzung der betreffenden Stelle in der Introduction (S. 432 der ersten Ausgabe). Die Diskrepanz tritt noch mehr hervor, wenn man beachtet, dass auch in der Erzählung, woraus diese Stelle genommen ist, derselbe śrāvaka Upagupta, der Zeitgenosse zugleich von Śākyamuni und von Aśoka, seine in den erbaulichen Geschichtchen des frommen Königs zu Pāṭaliputra bekannte Rolle spielt.

Auf diesem Ausspruch Burnoufs fussend, hat man eine zweifache Überlieferung der Nördlichen über die zeitliche Entfernung zwischen dem Nirvāṇa des Buddha Śākyamuni und dem Zeitalter Aśokas angenommen. So Cunningham in seiner Preface zu Corp. Inscr. Ind. I, p. VI: „In the *Asoka Avadâna* of the northern Buddhists, a prediction is attributed to Buddha that 100 years after his Nirvâna there would be a king of Pâtaliputra named Asoka, who would distribute his relics. The same period of 100 years is also mentioned by the Chinese pilgrim Hwen Thsang. But in another Buddhist work, the *Avadâna Sataka*, the date of Asoka's accession to the throne of Pâtaliputra is stated at 200 years after

---

1) S. Introduction, S. 436 der ersten Ausgabe (1844).

2) In der Ausgabe von Cowell and Neil heisst es 368, 25 *ayam Ānanda dārako 'nena kuçalamūlena varshaçataparinirvṛtasya tathāgatasya Pāṭaliputre nagare Açoko nāmnā rājā bhavishyati caturbhāgacakravartī dhārmiko dharmarājā* u. s. w., vgl. ibid. 379, 20 eine ähnliche Prophezeiung.

the Nirvâna of Buddha". Vgl. Féer in Journ. Asiat. (1879) VIIe S. t. XIV, 141, Kern, Manual of Indian Buddhism (in Bühlers Grundriss), S. 107, N. 7.

Féer hat in seiner Übersetzung des Avadānaś. (Annales du Musée Guimet, XVIII) die betreffende Stelle ungefähr wie Burnouf, doch nicht ganz so wie dieser, verstanden. In seiner Übersetzung (S. 432) heisst sie: „Dans le deuxième siècle après que le bienheureux Buddha fut entré dans son Nirvāṇa complet, dans la ville de Pāṭaliputra, le roi Açoka exerçait la royauté". In wie weit etwa die tibetische Übersetzung die Abweichung von der Burnouf'schen Fassung veranlasst haben möchte, ist nicht ersichtlich.

Bei genauer Betrachtung des Originals hat sich mir die eine wie die andere Auffassung als unrichtig erwiesen. Wenn man im Grundtexte, der bis jetzt nur handschriftlich vorliegt, die betreffende Stelle in ihrem Zusammenhang liest, stellt sich vielmehr anstatt der behaupteten Abweichung die schönste Übereinstimmung mit der sonst bekannten Überlieferung der Nördlichen heraus. Auch das Avadānaś. lässt den Stifter des Buddhismus h u n d e r t Jahre vor Aśoka in das Nirvāṇa eingehen.

Um den Beweis hierfür zu erbringen, ist ein näheres Eingehen auf den Inhalt der betreffenden Erzählung notwendig.

Diese Erzählung, welche die Überschrift *saṅgīti* hat (das Konzil) ist die hundertste und letzte der Sammlung. Wie gewöhnlich besteht sie aus einer Rahmenerzählung und einer zweiten; allein während letztere sonst in Hinsicht zu der ersten *atīte 'dhvani* spielt, ist hier die Rahmenerzählung die zeitlich frühere. Jene nämlich betrifft einen gewissen Wunderknaben, der in Aśokas Zeit lebte, diese besteht aus dem Bericht vom Tode des Erhabenen, fällt also inhaltlich mit dem sechsten *bhāṇavāra* des Mahāparinibbānasutta zusammen. Richtiger gesagt, möchte man sie für einen Auszug aus einem dem Mahāparin. parallel laufenden Sūtra der Nördlichen halten, insoweit sie aus aneinandergereihten Abschnitten besteht, welche fast wörtlich in dem genannten dem kanonischen Pāli-Tipiṭaka einverleibten Werke sich vorfinden, sodass man für die betreffenden Abschnitte des Avadānaś., im Vergleiche mit dem Texte des Mahāparin. den vollen Wert einer andern Redaktion der gemeinsamen Überlieferung beanspruchen dürfte. Auch in einer andern Erzählung des Avadānaś., der vierzigsten, deren Rahmenerzählung die Bekehrung des Subhadra, des letzten der *sākṣācchrāvakās* zum Inhalt hat, findet sich eine nicht minder grosse, ja meistens wörtliche, Übereinstimmung mit dem Bericht dieses Ereignisses im fünften *bhāṇavāra* des Mahāparin.

In Avadānaś. Nr. 100 werden in schönstem Einklang mit der Überlieferung der Südlichen die *gāthās* angeführt, welche in dem Augenblicke des Parinirvāṇa des Gautama Buddha von Brahmā, Śakra und Anuruddha gesprochen wurden. In betreff der *gāthā* des Ānanda besteht ein wesentlicher Unterschied zwischen Mahāparin.

und Avadānaś., worüber unten mehr. Doch auch die andern *gāthās* nehmen sich in beiden heiligen Texten nicht ganz gleich aus. Darum kann es seinen Nutzen haben die zwei Fassungen mit einander zu vergleichen.

In Mahāp. wird erst Brahmās lyrischer Erguss erwähnt, nachher spricht Sakka. Im Avadānaś. ist die Reihenfolge eine umgekehrte. Hier heisst es Cambridge Hds. 1611 Add. f. 97 b 4 (= Paris. f. 250 a 8) *samanantaraparinirvṛte buddhe bhagavati śakro devendro gāthāṃ bhāṣate*

anityā bata saṃskārā utpādavyayadharmiṇaḥ
utpadya hi nirudhyante teṣāṃ vyupaśamas sukham iti.

In der Pāli-Redaktion ist der Wortlaut der *gāthā* genau derselbe, nur ist das letzte Wort das Adjektiv *sukho*:

aniccā vata saṅkhārā uppādavayadhammino
uppajjitvā nirujjhanti tesaṃ vūpasamo sukho ti.

Für Brahmās Worte sind die sanskritische und die Pāli-Überlieferung folgende:

Avad. *sarvabhūtāni loke'smin nikṣepsyanti samucchrayam*
evaṃvidho yatra śāstā lokeṣv apratipudgalaḥ
tathāgatabalaprāptaḥ cakṣuṣmān parinirvṛtaḥ [1]);

Mahāp. *sabbe va nikkhipissanti bhūtā loke samussayaṃ*
yatthā etādiso satthā loke appaṭipuggalo
tathāgato balappatto sambuddho parinibbuto.

Im Sanskrittexte, der natürlich auf eine Vorlage in einer Volkssprache zurückgeht, macht das eine Epithet *tathāgatabalaprāptaḥ* den Eindruck einer besseren Lesart als in den zwei entsprechenden Worten der Pāli-Redaktion vorliegt. Es ist ziemlich unklar, was hier *balaprāpta* bedeuten soll, während *tathāgatabalaprāpta* „einer der die Macht eines Tathāgata erreicht hat" eine im Munde des Brahmā Sahāmpati zutreffende Bezeichnung für den erloschenen Samyaksambuddha ist.

Anuruddha sagt im Avad. folgendes:

1. *sthitā* [2]) *āśvāsapraśvāsā sthiracittasya tāyinaḥ*
ānijyāṃ śāntim āgamya cakṣuṣmān parinirvṛtaḥ |
2. *tadābhavad bhīśaṇakaṃ tadābhūd romaharṣaṇaṃ*
sarvākārabalopetaḥ śāstā kālaṃ yadākarot |
3. *asaṃlīnena cittena vedanā adhivāsayan* (sic)
pradyotasyaiva nirvāṇaṃ vimokṣas tasya cetasa iti |

In Mahāparin. spricht er nur *gāthā* 1 und 3; *gāthā* 2 wird dort dem Ānanda zugeschrieben, auch ist sie der des Avad. nicht ganz gleich, denn in der Pāli-Redaktion sind die vierten *pāda* von 1 und 2 umgewechselt. Ānanda sagt

tadāsi yaṃ bhiṃsanakaṃ tadāsi lomahaṃsanaṃ
sabbākāravarūpete sambuddhe parinibbute ti,

---

1) Unzweifelhafte Verbesserungen handschriftlicher Fehler werden hier und weiter nicht erwähnt.

2) So nach eigener vorläufiger Vermutung. Die Hs. hat *ntitā* oder *nthitā.*

auch hier, wie oben entspricht im Pāli *sambuddho* dem *cakṣuṣmān* der andern Redaktion. Dieser Spruch Ānandas folgt hier nach Anuruddhas *gāthās*

1 = Avad. 1 *nāhu assāsapassāso ṭhitacittassa tādino*
anejo santiṃ ārabbha yaṃ kālaṃ akarī muni.
2 = Avad. 3 *asallīnena cittena vedanaṃ ajjhavāsayi*
pajjotasseva nibbānaṃ vimokho cetaso ahū ti.

Keine der beiden Redaktionen scheint hier die ursprüngliche Form der *gāthās* gut bewahrt zu haben. In der sanskritischen Fassung ist natürlich nach dem Pālitexte anstatt des korrumpierten *ādhivāsayaḥ* zu lesen *adhyavāsayat* (oder vielleicht *adhivāsayat* ohne Augment?); diese hat aber nach meinem Dafürhalten das Ältere und Richtigere, wo sie den *pāda śāstā kālaṃ yadākarot* demjenigen Spruche einverleibt, der in Mahāparin. von Ānanda gesagt wird, dagegen den vierten *pāda* dieses Ślokas in die erste *gāthā* des Anuruddha versetzt. Andererseits gehören die oben citierten Avadānaś. 1 und 3 eng zusammen, und steht 2 da an unrichtiger Stelle; hier hat also das Mahāparin. wieder das Richtigere. Die eigentliche Bedeutung der zwei Anuruddha-*gāthā* lässt sich jetzt besser verstehen. Rhys Davids hat sie im XI. Vol. der Sacred Books of the East mehr paraphrasiert als übersetzt. Anuruddha sagt sogleich nach dem Eintreten des Todes:

1. Die Athemholung steht still (Variant: ist gewesen) des standhaften Meisters;
   Regungslose Ruhe hat er erreicht; ganz erloschen ist der Weise.
2. Ohne Zagen hat sein Geist die Schmerzen ertragen.
   Wie das Erlöschen einer hellen Flamme, war die Erlösung seines Geistes.

Die *gāthā* des Ānanda in Mahāparin. versteht sich besser, wenn man sie nicht unmittelbar nach dem Tode Buddhas, sondern später gesprochen denkt.

Dass Ānanda nicht zugleich mit den Andern, vielmehr erst bei einer späteren Gelegenheit seinem Gefühle durch einen lyrischen Erguss Luft machte, wird im Avadānaśataka ausdrücklich gesagt. Am Scheiterhaufen, als die Leiche des Erhabenen verbrannt war, soll er seine *gāthās* gesprochen haben. Diese Stelle, welche sich dem Vorigen unmittelbar anschliesst, hat im Mahāparin. keine Parallele. Cambr. Hds. f. 97 b 7 *saptāhaparinirvṛte buddhe bhagavati āyuṣmān ānando bhagavataś citāṃ pradakṣiṇīkurvan gāthāṃ* (lies: *gāthe*) *bhāṣate.* Es folgen zwei Strophen, deren erste wenigstens in den *pāda c* und *d* so korrumpiert ist, dass ich sie hier übergehe. Die zweite, im Upajātimetrum ist besser erhalten. In der Cambridge Hds. ist sie folgendermassen überliefert.

sahaamātenānte cīvarāṇāṃ buddhasya kāya pariveṣṭhito 'bhūt |
dve cīvare tatra tu naiva dagdhe abhyantaraṃ bāhyam atha dvitīyam ||

Selbstverständlich muss man verbessern *sahasramātreṇa* und *kāyaḥ*, was für *nta* im ersten *pāda* stehen soll, ist nicht so leicht einzusehen. Vielleicht *hi*. *Pāda* 3 und 4 sind aber fehlerlos.

Nun folgt unmittelbar nach den Schlussworten dieser Strophe und nicht einmal durch den *daṇḍa* davon getrennt, vielmehr in der scriptio continua sich an *dvitīyaṃ* hart anschliessend *varṣa-śataparinirvṛte buddhe bhagavati pāṭaliputre nagare rājāśoko rājyaṃ kārayati ṛddhaṃ ca sphītaṃ ca* u. s. w., eben die Stelle, welche Burnouf in der „Introduction“ S. 432 übersetzte, und woraus er den Beweis schöpfte, dass Aśokas Lebzeit im Avadānaśataka zwei Jahrhunderte nach dem Nirvāṇa angesetzt wird. Er machte den Fehler, dass er die Worte *atha dvitīyaṃ*, den Schluss der vorhergehenden *upajāti*-Strophe, von dieser loslöste und mit dem Folgenden in Verbindung brachte. Dieser an sich sehr begreifliche Irrtum wird noch verständlicher, wenn man bedenkt, dass in der Pariser Hds. zufällig mit *bāhyuma* eine Zeile endet (f. 250 b 7) und die folgende also anfängt *tha dvitīyaṃ varṣaśataparinirvṛte buddhe bhagavati*. Freilich hat Burnouf sich keine Rechenschaft davon gegeben, dass ein Ausdruck wie *dvitīyaṃ varṣaśata*⁰ = „200 Jahre“ sich grammatisch nicht rechtfertigen lässt.

Die Übereinstimmung der Angaben über die Zeit des Nirvāṇa in den heiligen Büchern der Nördlichen ist hiermit nachgewiesen. Für die kritische Beurteilung der Überlieferung mag ferner darauf hingewiesen werden 1. dass das Avadānaśataka zu den ältesten Werken der Nepalesischen Sammlung gehört, 2. dass das Mahāparinibbānas., dessen Überlieferung über die letzten Augenblicke des Buddha mit dem Bericht darüber im Avadānaś. fast identisch ist, im ersten *bhāṇavāra* die bekannte Prophezeiung Buddhas über die künftige Grösse Pāṭaliputras enthält. Fasst man ins Auge, dass zu Lebzeiten Buddhas Rājagṛha noch als Hauptstadt des Landes Magadha erscheint, dass aber Aśoka und schon sein Grossvater Candragupta zu Pāṭaliputra ihre Residenz hielten, dass letzterer eine neue Dynastie gründete, mit deren Anfang — wie so oft bei Dynastiewechsel in orientalischen Monarchien — die Gründung einer neuen Hauptstadt sehr gut im Zusammenhange gedacht werden kann[1]): so liegt hierin ein innerer Grund für den relativen Wert der Überlieferung vor. Denn sie impliciert die Erinnerung an einen nicht allzu grossen Zeitraum zwischen Buddhas Tod und Candraguptas Erhebung. Die Übereinstimmung dieses Datums mit den andern Daten derselben Tradition, Aśokas Regierung hundert Jahre nach dem Nirvāṇa und Upagupta, dem mehr als hundertjährigen, der beide gekannt hat, verdient hervorgehoben zu werden.

1) Die Darstellung im Mudrarākṣasa, wo Pāṭaliputra schon unter dem letzten Nanda die bevölkerte Hauptstadt ist, kann hier ausser Betracht bleiben.

Anzeigen.

Muhammedanisches Recht nach schafiitischer Lehre von Eduard Sachau. Lehrbücher des Seminars für orientalische Sprachen in Berlin. Band 17. Stuttgart und Berlin (W. Spemann) 1897. XXIX + 879 + ٣٧ Seiten.

Das muhammedanische Gesetz hat sich von jeher die Aufgabe gestellt, das religiöse, politische und sociale Leben der Menschheit in seinem vollem Umfange zu beherrschen: das Leben seiner Bekenner ohne Einschränkung, das Leben tolerierter Andersgläubiger insofern, dass ihre Lebensäusserungen dem Islam in keiner Weise hinderlich seien. In der ersten Periode des Islams nach Muḥammads Tode, als die Verhältnisse der jungen Gemeinde noch patriarchalisch-einfach waren, wurde jenes Postulat zwar noch nicht dogmatisch formuliert, aber trotzdem stand das Ziel den Häuptern des Gemeinwesens klar vor Augen. Die ersten vier Chalifen, gestützt und kontrolliert von den einflussreicheren „Genossen des Propheten", vereinigten alle Gewalt in sich, auch die legislative, bei deren Ausübung sie sich durch Gottes Wort und das Beispiel des Gottesgesandten für gebunden erachteten.

Mit dem Auftreten der omajjadischen Dynastie fängt die Verweltlichung des muhammedanischen Staates an und in Folge dessen die faktische Scheidung der geistlichen und der weltlichen Gewalt. Als das politische Centrum des Islams nach Damaskus verlegt wurde, blieben die Vertreter der religiösen und juridischen Ideale der neuen Religion in den heiligen Städten Arabiens zurück; zunächst mühten sie sich mit Versuchen ab, gegen die Gewalt der Thatsachen anzukämpfen, aber allmählich wurde es ihnen klar, dass sie sich im eigenen Interesse auf den Gebrauch von geistigen Waffen zu beschränken hatten.

So war der Grund gelegt zur Entstehung eines Standes von Gesetzeskundigen, welche als autoritative Ausleger der göttlichen Offenbarung sehr bedeutenden Einfluss auf das geistige Leben der Bekenner des Islams gewannen. Diesem Einfluss mussten die Leiter des Staates stets in hohem Grade Rechnung tragen, aber die Trennung hat sie doch von der täglichen Ausübung einer lästigen Vormundschaft von Seiten jener theologisch-juristischen Macht befreit.

Die Selbständigkeit der Schule gab ihr Gelegenheit, sich ziemlich ungehemmt nach eigenem Genius zu entwickeln; mit grösster Konsequenz hat sie denn auch, immer mehr ins Détail gehend, das gesamte Leben der Gemeinde sowie des einzelnen Menschen in seinem ganzen Umfang geregelt. Zu gleicher Zeit nahm aber die Einwirkung der juristisch-theologischen Theorie auf das praktische, sociale und politische Leben immerfort ab. Die Herrscher kümmerten sich um die Edikte der Fuqahâ (Gesetzeskundigen) nicht viel mehr, als ihnen bequem war; die Letzteren brauchten eben deshalb auf die Erfordernisse der Praxis weniger Rücksicht zu nehmen. Wenn sie sich nur enthielten, direkt oder indirekt Empörungen gegen die Inhaber der Gewalt zu predigen, so durfte ihre Kritik über die Einrichtung von Staat und Gesellschaft so herb sein, wie es ihnen gefiel. Thatsächlich fliessen die Fiqh-Bücher über von abfälligen Beurteilungen der Zustände „unserer Zeit". Was den Fürsten und Richtern als Recht gilt, ist lauter Unrecht und Tyrannei; was dem Volke als Brauch und Sitte lieb, ist nichts als Missbrauch und Frevel gegen Gott. Die meisten Steuern, welche von Staats wegen eingenommen werden, sind widergesetzliche Erpressungen (*Mukûs*); die gesetzlich angeordneten Einnahmen (*Zakât*, *Djizjah*, *Charâdj*) werden von der Obrigkeit in gesetzwidriger Weise eingetrieben und zu falschen Zwecken verwendet[1]). Die Gerichtsverwaltung ist überall wie eine öffentliche Verhöhnung der darauf bezüglichen göttlichen Gesetze; die „Richter unserer Zeit" werden in allen Fiqh-Büchern als Teufelsdiener verschrien. Die muhammedanischen Fürsten sind ihnen nicht etwa Stellvertreter des Gottesgesandten, wie es die ersten vier Chalifen waren, sondern Träger einer materiellen Gewalt, welcher man sich aus Furcht vor noch Schlimmerem und auch deshalb nicht widersetzen darf, weil eine falsche Ordnung immerhin besser sei als Unordnung.

Der letzgenannte Grundsatz, zu dessen Annahme sich die Fuqahâ erst nach mancher empfindlichen Lektion bequemten, war eben die Grundlage des Friedensschlusses zwischen der weltlichen und der geistlichen Gewalt. Mehr konnte jene von dieser nicht verlangen als praktische Unterwürfigkeit unter der Bedingung voller Freiheit, theoretisch zu tadeln.

Das Ideal eines einheitlichen muslimischen Staates, oder vielmehr einer Gemeinde, welche ganz nach den Vorschriften des göttlichen Gesetzes eingerichtet sein soll, haben die Fuqahâ nie aufgegeben, trotzdem die Geschichte eine derartige Erwartung mit zunehmender Schärfe zur Utopie gestempelt hat. Seine Verwirklichung verlegen sie aber in die ferne Vergangenheit und in eine unbestimmte Zukunft.

---

1) Daher leben denn auch alle vom Staat besoldete Beamte nach der Lehre der Fuqahâ von verbotenem (*ḥaram*), unrechtmässig erworbenem Gut, und soll der Fromme die Annahme solcher Ämter und, soviel wie möglich, den Verkehr mit Beamten vermeiden.

Obgleich schon in den ersten dreissig Jahren nach Muḥammads Tode die junge Gemeinde durch politische Wirren heftig genug bewegt wurde, ist es doch leicht erklärlich, dass jene Periode der „vier frommen Chalifen“ den späteren Gesetzeskundigen als das goldene Zeitalter des Islams gilt. Die historische Überlieferung brauchte nur ein wenig idealisiert zu werden, um die Fuqahâ in jener patriarchalischen Zeit das Bild der vollkommenen Gemeinde Muḥammads erblicken zu lassen, was ihnen um so leichter wurde, weil sie sich nicht bewusst waren, auf legislativem Gebiete etwas Neues produziert zu haben. Das ganze Gebäude des auf den „vier Grundlagen“ (Qurân, Beispiel des Propheten, Consensus der unfehlbaren Gemeinde, Deduction per analogiam) beruhenden Gesetzes war nach ihrer Ansicht wesentlich schon in jener goldenen Zeit vorhanden; ihre eigene Arbeit hatte nach ihrer Vorstellung nur den Zweck, dasselbe unversehrt und rein zu bewahren und den Gläubigen darin voranzuleuchten und den Weg zu zeigen.

Die erste Generation nach dem Propheten legte ihm Weissagungen in den Mund, welche die orthodoxe Ansicht von der goldenen Periode im Gegensatz zum späteren Rückschritt zum Ausdruck bringen. Die verschiedenen Lesarten jener Tradition lauten in der Hauptsache dahin, dass nach Muḥammads Tode vier gerechte, fromme Stellvertreter (Chalifen) nach einander die Leitung der Gemeinde übernehmen werden, dass aber nach ihrer dreissigjährigen Herrschaft weltlich gesinnte, tyrannische „Könige“ an ihre Stelle treten werden. Mit dem politischen Verfall sollte der religiöse und sociale Hand in Hand gehen. Zahllos sind die Überlieferungen, nach welchen der Prophet vorhersagte, dass in seiner Gemeinde jede folgende Generation böser und sündhafter sein werde als die ihr vorhergehende bis auf die letzten Tage vor der Auferstehung, an welchen von der Befolgung der göttlichen Gesetze kaum noch Spuren nachweisbar sein würden.

So sind zwar die muhammedanischen Gesetzbücher voll von Seufzern der Verzweiflung über die immer tiefere Kluft zwischen Lehre und Wirklichkeit, aber am Ende müssen doch die Fuqahâ dies Verhältniss als das normale, selbstverständliche anerkennen, weil ein besseres den Prophezeiungen Muḥammads zuwiderlaufen würde.

Grossen Trost in jener Verzweiflung entnehmen übrigens die Frommen einer andern Reihe von Weissagungen, denen zufolge doch noch vor dem Auferstehungstage ein neues goldenes Zeitalter anbrechen wird, in welchem Allahs und seines Propheten Gesetz zur vollen Herrschaft gelangen soll. Die Tyrannei der Fürsten wird im Laufe der Zeit ununterbrochen zunehmen, so heisst es da, aber gegen das Ende der Tage wird ein von Gott rechtgeleiteter (*mahdî*) Fürst erstehen, der die Welt mit Gerechtigkeit erfüllen wird, wie sie jetzt mit Unrecht und Tyrannei erfüllt ist[1]).

1) Über die Hauptzüge der Geschichte dieser Mahdî-Prophezeiungen

Manche Mahdî-Weissagungen haben ihre Entstehung religiös-politischen Empörungen zu verdanken, denen sie als Legitimierungsdokument und als Programm dienen sollten, und bis in die jüngste Zeit sind dieselben bekanntlich noch wohl wirksame Mittel, hie und da die Volksmassen gegen ihre „Tyrannen" aufzuwiegeln, aber für die grosse Mehrzahl der muhammedanischen Gemeinde haben sie längst ebensowenig direkte praktische Bedeutung wie die messianischen Weissagungen für die heutigen Juden oder die Parusie-Erwartungen für die heutigen Christen. Immerhin dienen sie gewissermaassen als Rechtfertigung des Fleisses, mit welchem Tausende von Gelehrten sich dem Studium eines Gesetzes widmen, von dem nur einzelne Kapitel praktischen Wert behalten haben. An und für sich ist das Studium des Gesetzes Gottes schon verdienstlich, eben weil es göttlich ist; bildet es ja den einzigen Gegenstand wahrer Wissenschaft. Sodann empfiehlt sich die Kenntnis desselben den Frommen, damit sie in den Stand gesetzt werden, soviel davon zu befolgen, als die bösen Zeiten zulassen. Endlich sind aber alle Kapitel gleich wichtig mit Hinblick auf die zukünftige goldene Ära des Mahdî, von welcher niemand weiss, ob sie nahe oder fern sei.

Die Fuqahâ waren sich also schon seit Jahrhunderten bewusst, dass ihre Arbeit zum guten Teil mehr der Vergangenheit und der Zukunft als der Gegenwart angehörte. Nichtsdestoweniger haben sie mit unermüdetem Fleiss ihre Aufgabe gelöst, und wenngleich der Staat und die Gesellschaft, in welchen sie lebten, in mancher Beziehung unabhängig von ihrer Weisheit sich entwickelten, sie behielten die Herrschaft über die Geister. Wer Anspruch auf den Namen eines Gelehrten erheben wollte, musste im Fiqh (der Gesetzeskunde) bewandert sein. Das Volk gehorchte zwar den Fürsten als Vertretern der Gewalt, aber es verehrte die ʻUlamâ als Vertreter der Wahrheit und holte sich in bewegten Zeiten von ihnen die Parole. Darum war den Machthabern immer viel daran gelegen, mit den Fuqahâ auf nicht allzugespanntem Fusse zu stehen, und mussten sie sich schon vieles von diesen gefallen lassen.

Das Gesetz, welches im praktischen Leben dem Brauch und der Sitte der Völker und der Willkür der Herrscher immer mehr Platz einräumen musste, gewann also auf der andern Seite bedeutenden Einfluss auf das geistige Leben der Muhammedaner. Daher ist und bleibt es denn auch für uns ein wichtiges Objekt des Studiums, nicht nur aus theoretischen, rechts-, kultur- und religionsgeschichtlichen Gesichtspunkten, sondern auch aus praktischen Rücksichten. Je intimer die Beziehungen Europas zu dem muhammedanischen Osten sich gestalten, je mehr muslimische Länder unter europäische Oberhoheit gerathen, um so mehr muss uns

---

vgl. meinen Aufsatz „Der Mahdî" in „Revue Coloniale Internationale", Amsterdam 1886.

Europäern daran gelegen sein, mit dem geistigen Leben, dem geltenden Rechte und den herrschenden Rechtsbegriffen der Muhammedaner vertraut zu werden.

Solchen praktisch-wissenschaftlichen Erwägungen ist der Plan Eduard Sachau's entsprungen, der durch die Veröffentlichung des vorliegenden Lehrbuchs des muhammedanischen Rechts zur Ausführung gelangte; gleich die ersten Zeilen des Vorworts weisen darauf hin (S. VII):

„In Folge der Ausdehnung der politischen Macht Europas „über seine geographischen Grenzen hinaus sind mehrere christ„liche Staatsoberhäupter zu Souveränen muhammedanischer Länder „geworden, und über Millionen von Muslims wird gegenwärtig im „Namen eines christlichen Kaisers oder Königs oder einer christ„lichen Republik Recht gesprochen. So in Britisch-Indien, Nieder„ländisch-Indien, Algier und den meisten Asiatischen Ländern des „Russischen Reiches. So auch in Deutsch-Ostafrika".

Und etwas weiter (S. IX):

„Der Lauf der Geschichte, der Recht bricht und Recht „schafft, hat es mit sich gebracht, dass Christentum und Islam „nebeneinander existieren müssen, und das Bestreben der Euro„päischen Staatsregierungen kann nur darauf gerichtet sein, ihr „Verhältniss zu ihren muslimischen Unterthanen möglichst friedlich „zu gestalten, eine dauernd friedliche Entwickelung des bürger„lichen Verkehrs zu ermöglichen und zu gewährleisten. Und ein „solches Ziel kann nur auf Grund eines Compromisses zwischen „dem christlichen Staatsgewissen und dem Gesetze des Islams „erreicht werden".

Der Verf. weist ferner darauf hin, dass (S. XVI ff.) seitdem das Deutsche Reich ein vom Islam kolonisiertes und zum grossen Theil von Muhammedanern bewohntes Kolonialgebiet in Ostafrika besitzt, die praktische Bedeutung der Kenntniss des muhammedanischen Rechts den Deutschen ganz anders einleuchten muss, als es etwa vor 30 Jahren der Fall war. Aus diesem, sowie aus andern Gründen erschien es dem Verfasser

„als eine zeitgemässe Aufgabe, die hauptsächlichsten Rechts„anschauungen darzulegen, welche die muhammedanische Welt, „also den grössten Theil Asiens und grosse Theile Afrikas regieren, „nicht bloss für diejenigen, welche durch Amt und Beruf in „solche Länder geführt werden, sondern auch für alle diejenigen, „welche an der Gestaltung der Beziehungen des Deutschen Reichs „zu den Völkern Asiens und Afrikas mitzuwirken berufen sind „oder daran Antheil nehmen".

Es versteht sich von selbst, dass der Verf., wenngleich er bei der Abfassung seines Lehrbuchs in erster Linie die praktisch-wissenschaftlichen Interessen Deutschlands ins Auge fasst, zu gleicher Zeit allen denjenigen eine willkommene Gabe bietet, die sich für das Studium des Islams interessieren; namentlich gilt dies von uns

Holländern, weil die ca. 25 Millionen muhammedanischen Unterthanen unserer Königinn sich eben zu dem Ritus bekennen, den der Verf. sich zur Behandlung auserwählt hat.

Wer das muhammedanische Gesetz wissenschaftlich behandeln will, muss sich nämlich auf e i n e s von den vier orthodoxen Rechtssystemen beschränken. Ein Versuch wie der Van den Bergs [1]), das muhammedanische Recht zu gleicher Zeit nach zwei von jenen Systemen zu beschreiben, ist von vorn herein verfehlt, und wenn Van den Berg nicht überhaupt seine Aufgabe in laienhaft-oberflächlicher Weise gelöst hätte, so wäre ihm die Unausführbarkeit einer solchen Arbeit von selbst klar geworden.

Von jeher hat unter den muhammedanischen Gesetzeskundigen über viele mehr oder weniger wichtige Fragen Meinungsverschiedenheit geherrscht; manchmal waren es recht unbedeutende Punkte, welche das *odium theologicum* zu Gegenständen heftiger Parteiung machte, und zwar unbedeutend nicht nur nach unserer Ansicht, sondern auch nach der Ansicht einer folgenden muslimischen Generation, welche die Sache kühler und frei von persönlichem Eifer betrachten konnte. Wenn man die Geschichte der muhammedanischen Gesetzesentwicklung verfolgt, so fällt es auf, wie unter den Fuqahâ jedes Zeitalters aus dem geringsten Anlasse Streit bis zur gegenseitigen Verketzerung und Verdammung entsteht, und wie auf der andern Seite dieselben Leute immer mit grösster Einstimmigkeit bestrebt sind, ähnliche Zänkereien ihrer Vorgänger zu verhüllen und üblen Folgen derselben vorzubeugen. Jede spätere Generation stellt sich die früheren Parteikämpfe auf dem Gebiete der Gesetzeskunde am liebsten als höflichen Gedankenaustausch vor, und der verspätete Friedenschluss wird dann dadurch besiegelt, dass man in Bezug auf die streitige Frage von beiden Seiten sich einem vermittelndem Standpunkte nähert, oder aber sich dahin einigt, dass beide Ansichten ihr Recht haben, indem es Sachverständigen überlassen bleibt, die eine oder die andere mit dem Prädikat „besser“ zu versehen.

Schon seit vielen Jahren habe ich wiederholentlich auf den feinen katholischen Instinkt des Islams hingewiesen; gleichviel ob man die Geschichte des islamitischen Dogmas, der Gesetzeskunde oder der Mystik verfolgt, überall fällt es auf, dass die Orthodoxie Anschauungen und Bräuche, welche ihr anfangs als Neuerungen unerträglich waren, sobald ein bedeutender Teil der Gemeinde sich entschieden zu ihren Gunsten erklärt, in möglichst unschuldiger Form zu assimilieren pflegt. Instinkt nenne ich diesen Zug, weil das Accommodationsprinzip nirgends ausdrücklich formuliert ist, auch von keinem die Gemeinde vertretenden Concilium aufrecht erhalten

---

1) „De beginselen van het Moḥammedaansche recht, volgens de imâms „Aboe Ḥanifat en Sjâfi'i, door Mr. L. W. C. Van den Berg“. Derde druk, Batavia & 's Gravenhage, 1883.

wurde, sondern überall unter den über drei Welttheile verbreiteten Muhammedanern Anwendung fand. Allenthalben fühlte man, dass nur unter dieser Bedingung die Einheit der Gemeinde gegen die immer drohende Gefahr der Spaltung zu schützen sei.

So gross die Virtuosität des Islams im Wahren der Einheit war, auf dem Gebiete der Gesetzeskunde gelang es ihr nicht in gleichem Maasse wie auf dem der Dogmatik, alle unter einer Formel gefangen zu halten. Über das Wesen Gottes, die Ewigkeit des Qurân, die Prädestination u. s. w. konnten zwei einander entgegenlaufende Ansichten auf die Dauer nicht friedlich zusammenleben; dasselbe gilt von einigen prinzipiellen Streitfragen auf politischem Gebiete, namentlich von der Frage, wer zur Nachfolgerschaft des Propheten berechtigt sei. Da musste also schliesslich, wer sich der Ansicht der Majorität nicht fügen wollte, als Ketzer oder gar Ungläubiger ausgestossen werden. Die Richtungen, bez. Schulen, die bezüglich der Auslegung und weiteren Deduktion des Gesetzes eigene Ansichten vertraten, sind nicht dazu gekommen, ihre Differenzen ganz aufzugeben, aber, nachdem die Zeit allmählich dem Kampfe der zahlreichen Schulen der Gesetzeskundigen seine Schärfe genommen hatte, haben die vier *Madhab*'s (Schulen), welche ihre Schwestern überlebten, sich dazu verstanden, einander gegenseitig als vollkommen orthodox und gleichberechtigt anzuerkennen. Auch so blieb die Einheit bewahrt.

Die Verschiedenheit der Ansichten über Einzelheiten des Gesetzes wurde, mit Berufung auf einen Ausspruch Muḥammads, als eine Gnadenerweisung Gottes gegen Muḥammads Gemeinde dargestellt; ihre dauernde Berechtigung beruht übrigens auf dem überaus wichtigen Dogma der Unfehlbarkeit der Gemeinde, welche, wiederum einem Ausspruche des Propheten zufolge, niemals in einem Irrtume übereinstimmen soll. Der Consensus (*Idjmâʿ*) der Gemeinde ist thatsächlich die Grundlage der Grundlagen des Gesetzes geworden, und die Schriftgelehrten jedes Zeitalters sind die allein befugten Organe, durch welche der Inhalt jener Übereinstimmung zum Ausdruck kommt.

Zuerst im Jahre 1882 [1]), nachher bei jeder vorkommenden Gelegenheit, und zuletzt in einem neuerdings erschienenen Aufsatz [2]) habe ich die von europäischen Schriftstellern manchmal unterschätzte oder missverstandene eminente Bedeutung der Idjmâʿ-Lehre für den Islam dargethan. Es wäre daher überflüssig, hier auf diesen Gegenstand zurückzukommen, wenn nicht Sachau in dem vorliegenden Werke den Consensus etwas ungenau dargestellt und, durch eine falsche, mitgebrachte Anschauung von dieser Rechtsgrund-

---

1) In **Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde van Neerlandsch Indië** (Haag), 4. Serie, VI, 392—421.

2) „Le droit Musulman" in **Revue de l'histoire des religions**, Tome XXXVII, p. 1—22 und 174—203, namentlich p. 15—22 und 174—185.

lage irregeführt, sogar die Worte des von ihm übersetzten Textes unrichtig wiedergegeben hätte.

S. 687 wird von dem Richter u. a. verlangt, dass er (§ 1, h) „der Übereinstimmung der Genossen“ kundig sei. Im Original steht, ebenso wie in allen Darstellungen der Sache von Fuqahâ: „Bekanntschaft mit dem Consensus, d. h. der Überein„stimmung der zum Binden und Lösen Befugten aus Muḥammads „Gemeinde“. Bâdjûrî. sagt ausdrücklich: „Unter Consensus „versteht man hier dasjenige, worüber die Genossen, sodann die „Späteren sich übereinstimmend geäussert haben“, und etwas weiter: „unter denselben (den zum Binden und Lösen Befugten) sind die „Gelehrten zu verstehen, nicht die Laien“. Es hat freilich vor Jahrhunderten Gelehrte gegeben, welche geneigt waren, den unfehlbaren Consensus auf die Genossen des Propheten zu beschränken, wie es ja andere gab, die überhaupt vom Consensus theoretisch nichts wissen wollten. Diese Meinungsverschiedenheit ist aber längst aufgehoben, und abgesehen von einigen Ultra-Ḥanbaliten, bezw. Wahhâbiten, die bis zum heutigen Tag den Consensus der Späteren nicht ohne Vorbehalt anerkennen, sind alle muhammedanischen Rechtslehrer darüber einig, dass das ganze Gesetz in letzter Instanz auf dem Consensus der ʿUlamâ beruhe.

Auch die Anmerkung Sachau's S. 700, *ad h*, gibt weder den Sachverhalt noch die Worte Ibn Qâsims oder Bâdjûrîs richtig wieder: „Die Lehre von der communis opinio oder dem consensus der maassgebenden Personen in der Gemeinde Muhammed's lässt sich schwer umgrenzen“. Doch kaum schwerer als die Lehre vom Qurân oder von der Überlieferung?

Alles was bezüglich des Gesetzes gelehrt wird, gleichviel ob es sich direkt aus dem Qurân oder aus einer heiligen Überlieferung herleiten lässt, oder aber auf dem Wege der Deduktion mit jenen Quellen in Verbindung steht, alles wird erst durch den Stempel des Consensus gültig. Bâdjûrî selbst schärft seinen Lesern diese übrigens allbekannte Wahrheit auf Schritt und Tritt ein, indem er in der Einleitung zur Behandlung jedes Rechtsinstituts zu sagen pflegt: die Grundlage dieses Instituts ist, vor dem Idjmāʿ, diese Qurânstelle oder jene Überlieferung.

Die Wissenschaft von dem, was der Qurân und die Überlieferung lehren, oder was die Deduktion mit Recht daraus ableitet, erfordert eine Arbeit auf grammatischem, historischem, kritischem, exegetischem Gebiete, zu welcher höchstens einzelne Gelehrte im Stande wären. Die ganze Gemeinde bedarf aber zu jeder Zeit der Sicherheit, dass ihr religiöses Gesetz, so wie es gelehrt wird, göttlichen und nicht menschlichen Ursprungs sei. Hier bietet ihr die Consensuslehre die gleiche Aushilfe, welche die Lehre von der Tradition der katholischen Kirche leistet.

Selbst die Differenz der Rechtsschulen ist im Consensus begründet; der Muhammedaner ist verpflichtet, Bekenner eines andern

Madhabs als gleichberechtigte Glaubensbrüder anzuerkennen, sich selbst aber in streitigen Punkten der Lehre seines Madhabs zu unterwerfen, weil die übereinstimmende Ansicht der Gelehrten seiner Zeit ihm das zur Pflicht macht.

Im engeren Sinne steht der Consensus (*Idjmā'*) als die Gesamtheit der Fragen, worüber keine Meinungsverschiedenheit waltet, der Differenz (*Ichtilāf*) gegenüber d. h. der Gesamtheit der Fragen, worüber die Ansichten der vier Madhabs auseinandergehen. Auch in diesem Sinne aber gilt von der Lehre vom Consensus keineswegs, dass sie „sich schwer umgrenzen lässt". Wohl lässt sich sagen, dass es vom Individuum viel verlangt sei, alle die einzelnen Fragen, über welche die vier Schulen übereinstimmen, auswendig zu wissen. Dies sagt denn auch Bâdjûrî, und er fügt hinzu, dass dem Richter und dem Muftî nur solche Bekanntschaft mit denselben zur Pflicht gemacht wird, welche sie vor Entscheidungen oder Gutachten behütet, die gegen alle vier Madhabs verstossen.

Hätte Sachau die Bedeutung des Consensus richtig aufgefasst, so wäre ohne Zweifel dieser ganze Passus anders redigiert worden, und nicht gesprochen worden von „jeder einzelnen Bestimmung, die „unter diesem Titel [NB. des alle Titel umfassenden Consensus] über„liefert wird", noch von „diesem Theil der juristischen Überlieferung".

Genug, wenn wir von den Sekten Abstand nehmen, müssen wir bei der Behandlung des muslimischen Rechts eine Wahl treffen zwischen „den vier Schulen", welche sowohl die Grenzen des Consensus als der von diesem erlaubten Differenz darstellen.

Die praktischen Gründe, welche Sachau zur Bearbeitung des schâfi'itischen Rechtes bestimmten, müssen wir billigen. In Deutsch-Ostafrika ist die schâfi'itische Schule die vorherrschende, während eine von Omân eingewanderte Minorität sich zur ibâḍitischen Sekte[1]) bekennt, und der ḥanafitische Ritus sowie der Schî'itismus nur durch Fremde vertreten sind.

Über die jetzige Bedeutung des schâfi'itischen Gesetzes in Ägypten hat Sachau's ägyptischer Helfer Muḥammed Naṣṣâr ihm zu grosse Dinge erzählt (vgl. namentlich S. XVIII—XIX). Das ḥanafitische Recht sollte „in Ägypten nur durch einige fette Staatspfründen gehalten" werden! Von mehr Bedeutung als diese Pfründen ist doch wohl die Thatsache, dass in Ägypten gleichwie in nahezu allen Ländern, die unter türkischer Oberhoheit stehen,

1) Es wäre dennoch interessant, die Gesetzesentwickelung bei dieser abseits von dem grossen Wege gebliebenen châridjitischen Sekte zu verfolgen. Sachau's Aufsatz: „Muhammedanisches Erbrecht nach der Lehre der Ibaditischen Araber von Zanzibar und Ostafrika" in den Sitzungsberichten der Akademie der Wissenschaften zu Berlin vom 15. Februar 1894, S. 159 ff., trägt nur wenig zur Kenntnis jener Sekte bei, da das Erbrecht bei den verschiedenen Schulen und Sekten so ziemlich in allen Hauptpunkten übereinstimmt; waren ja alle hier an die ziemlich detaillierten Bestimmungen des Qurân gebunden. Sachau hätte lieber irgend ein anderes Kapitel aus dem ibâḍitischen Fiqh darstellen sollen.

nur nach ḥanafitischem Rechte Urtheile gesprochen werden [1]). In denjenigen Teilen des Landes, wo Jahrhunderte lang der schâfi'itische Ritus geherrscht hat, ist jetzt von dieser Herrschaft nur das fleissige Studium des Fiqh und die private Beachtung derjenigen Vorschriften des schâfi'itischen Gesetzes geblieben, welche sich dazu eignen, also in erster Linie der in engerem Sinne religiösen Anordnungen, welche Sachau in seinem Lehrbuch nicht behandelt.

In den letzten Jahrhunderten, welche der Osmanenherrschaft vorangingen, hatte die schâfi'itische Schule unbedingt den Vorrang vor ihren Schwestern gewonnen; unter den Fürsten der wichtigsten Länder und den bedeutendsten Gelehrten war dieses Maḏhab am reichsten vertreten, und das Ansehen desselben war in Zunahme begriffen, obgleich in den meisten Ländern die Fürsten auch die Bekenner anderer Riten nicht nur mit Muftîs, sondern sogar mit Richtern ihres Ritus versahen.

Seit dem Anfang des 16. Jahrhunderts n. Chr., als die Osmanensultane den grössten Teil der muslimischen Welt unter ihre Herrschaft brachten, war die Befestigung der Orthodoxie ein Objekt ihrer grössten Fürsorge, und zeigten sie dabei, soviel es der orthodoxe Consensus nur zuliess, ihre grosse Vorliebe für das ḥanafitische Maḏhab. In meinem „Mekka“ habe ich an einigen Beispielen gezeigt, wie noch jetzt türkische Beamte und Gelehrte manchmal geneigt sind, den allgemein erkannten Grundsatz der Gleichberechtigung der vier Maḏhabs stellenweise zu vergessen. Viele ḥanafitische Gelehrte verfechten die Lehre, Übertritt aus einem andern Maḏhab zum ḥanafitischen sei erlaubt, nicht aber das Umgekehrte.

Im Anfang der Türkenherrschaft geboten politische Rücksichten, die Pluralität der Qâḍîs an verschiedenen Hauptorten, wo mehrere Maḏhabs Bekenner hatten, einstweilen unbehelligt zu lassen. Sobald aber die Centralregierung sich kräftig genug fühlte, hat sie überall die einheitliche Gerichtsverwaltung nach ihrem eignen Maḏhab eingeführt und den Bedürfnissen der Bekenner anderer Riten nur insofern Rechnung getragen, dass sie, wo es wünschenswert erschien, besoldete Muftîs der vier Riten anstellte. So blieb die Gewissensfreiheit innerhalb des orthodoxen Islams gesichert; jeder kann nach seinem Maḏhab leben und in Fällen des Zweifels über die Lehre desselben autoritative Auskunft einholen, aber da, wo die Entscheidung der öffentlichen Gewalt angerufen wird, trifft sie dieselbe nach ihrem Ritus.

Dies gilt von Ägypten ebenso wie z. B. vom Ḥidjâz; auch in letzterem Lande — dies hätte im Vorworte Sachau's Erwähnung verdient — bekennt sich die Majorität der Bevölkerung immer noch zum schâfi'itischen Maḏhab, aber ebenso wie in Ägypten hat

1) S. XIII wird diese Thatsache von Sachau selbst in einem Citat aus einem Gutachten von einem ibâḍitischen Juristen in Zanzibar mitgeteilt.

hier dieses Maḏhab seine praktische Bedeutung zum grossen Theile eingebüsst, seitdem die Richter von Constantinopel aus angestellte Ḥanafiten sind.

Das ḥanafitische System wird in Cairo fleissig studiert; seit 1870 (1287 H.) ist der ḥanafitische Muftî Muḥammad al-'Abbâsî al-Ḥifnî al-Mahdî Rektor der Azhar-Universität[1]), und von diesem Gelehrten ist eine Reihe von offiziellen Gutachten (Fatwas) über Rechtsfragen veröffentlicht, die in Ägypten während seiner Amtsthätigkeit vorgekommen sind; diese Fatwas füllen sieben 1301—1304 der Hidjrah in Cairo gedruckte stattliche Bände.

Grössere Bedeutung als für Ägypten hat daher das schâfi'itische System heutzutage für Länder, die, wie Deutsch-Ostafrika, Südarabien, Malabar, Coromandel, die Straits settlements, Niederländisch-Indien und die malaiischen Ränder des Reiches Siam, von türkischem Einflusse nicht oder nur wenig berührt worden sind. Damit ist aber Sachau's Wahl genügend begründet.

Der Verf. hat sich die Aufgabe gestellt, „eine Einführung in das Verständniss des schâfi'itischen Rechts zu geben" (S. XXVII) und hat sich deswegen auf die Behandlung derjenigen Kapitel beschränkt, welche er (S. XXVI) die „rein juristischen" nennt. Dass eine solche Wahl nicht ohne Willkür vor sich gehen kann, gesteht Sachau zum Teil ein, weil manches in den Abschnitten, die er zum Ceremonial-Gesetz rechnet, in die rein-juristischen Kapitel hinübergreife. Abgesehen davon, leuchtet es mir nicht ein, aus welchem Grunde z. B. das Kapitel von der „Gemeindesteuer" (*Zakât*) übergangen ist. Der Verf. sagt (S. 730, Anm.), seines Wissens habe von der ganzen Zakât-Gesetzgebung nur noch das von der Religion und guten Sitte geforderte Zakât al-fiṭr praktische Bedeutung, aber unseres Wissens liegt die Sache leider Gottes anders. In einem grossen Teile Javas wird das Zakât vom Reis, also der Zehnte vom Hauptprodukte des Landbaues, regelmässig von Seiten der muslimischen Richter (*Panghulu's*) erhoben und dient, zum Ärger vieler Frommen, hauptsächlich zum Unterhalt dieser Richter, ihrer Gehilfen, der Moscheediener u. s. w., sodass hier die Worte Ibn Ḥadjar's († 1565) in einem seiner Fatwas noch volle Anwendung finden: „Es ist aber ein allgemein verbreitetes Übel, dass „die Richter unserer Zeit das Zakât ganz für sich nehmen, und „das ist absolut verkehrt"[2]). In anderen Teilen Javas, wo die Panghulu's weniger Ansehen geniessen, geben die Ackerbauer ihr Zakât den Religionslehrern, Studenten, frommen Bedürftigen u. s. w.

---

1) Mit Unrecht glaubt Sachau (S. XXI), der schâfi'itische Muftî El-Imbâbi sei bis 1896 Rektor der Universität gewesen.

2) وقد عمت البلوى فى قضاة العصر باخذهم الزكوة مطلقا وهو خطاء مطلقا.

In Atjèh aber ist die Zakâtgesetzgebung eine Hauptursache der fortwährenden Unruhe. Gestützt auf das Gesetz, demzufolge ein Theil des Zakât auf den heiligen Krieg verwendet werden soll, erheben die ʻUlamâ diese Steuer, welche früher hier ähnlich wie auf Java verwendet wurde, und verfügen sie dadurch über die Mittel zur Gründung eines *imperii in imperio*, dem die alten Landeshäupter nicht gewachsen sind. Die Neigung der Bevölkerung und mancher von ihren Häuptern zum Frieden wird von jenen Gesetzeskundigen im Namen Gottes wie eine gefährliche Krankheit bekämpft; in früheren Zeiten nahmen sie den zweiten Rang im Staate ein, und mit Recht befürchten sie von der Wiederherstellung der Ordnung den Untergang ihrer Macht[1]).

In Arabien wird das Zakât von Korn, Dattelpflanzungen und Vieh bezahlt, und manchmal hört man das Verhältniss eines Stammes zu einem mächtigen Haupte so definieren, dass jener diesem sein „*Zikâ*“ bringe. Auch in andern Ländern, wo der Bauer nicht mit andern Steuern überlastet ist, gilt das Zakât-Gesetz nach wie vor in gleicher Weise wie andere Theile des Gesetzes des Islams, d. h. man befolgt es, soweit die Umstände es gestatten, obgleich mit vielen Missbräuchen im einzelnen.

Sachau weist selbst darauf hin (S. XXVII, Anm.) dass die Kapitel über Glaubenskrieg und Gemeindesteuer (= *Zakât*) die Grundlagen der gesammten Steuergesetzgebung des Islams enthalten. Warum hat er denn beide Kapitel fortgelassen, zumal die Gemeindesteuer auch jetzt noch hohe praktische Bedeutung hat und anlässlich des Glaubenskriegs die Grundlagen des Sklavenrechts besprochen werden, von welch letzterem er den andern Teil (von der Freilassung) „auszulassen nicht für zweckmässig hielt“ (S. XXVII)?

Es liessen sich noch manche ähnliche Bemerkungen gegen die vom Verf. getroffene Wahl vorbringen, aber der Hauptfehler ist der, dass der Verf. nicht nach einem der Natur der Sache entsprechenden, durchführbaren Prinzip verfahren ist.

Wer den oben in seinen gröbsten Hauptzügen angedeuteten Entwicklungsgang des muslimischen Gesetzes richtig ins Auge fasst, muss, wenn er Andere in das Verständnis dieses Gesetzes einführen will, sich für einen von zwei möglichen Gesichtspunkten entscheiden. Entweder handelt es sich darum, den Lesern einen richtigen Einblick in ein Gesetz zu gewähren, das zwar zum grossen Teil rein theoretisch ist, aber dennoch als pädagogisches Instrument für die Kenntnis des Geistes der muslimischen Gesellschaft die höchste Wichtigkeit hat, oder aber der Lehrer bezweckt seine Leser mit denjenigen Theilen jenes Gesetzes einigermaassen vertraut zu machen, welche noch heutzutage in muslimischen Staaten als Gesetz Anwendung finden.

---

1) Über das Zakât in Atjèh ist zu vergleichen mein Werk „De Atjèhers“, I, 77, 249, 290 ff.

Im ersten Falle thut man am besten daran, kein Kapitel unerörtert zu lassen, denn alle haben für die Charakteristik des Ganzen ihren Wert und hängen mit einander aufs engste zusammen. Ist man jedoch aus andern Gründen, wie etwa wegen Beschränktheit des verfügbaren Raumes, genöthigt, eine Wahl zu treffen, so wird man am ehesten diejenigen Kapitel auslassen, die für den Geist der Lehre am wenigsten charakteristisch sind. Ein sehr grosser Teil des IV. Buches (Sachenrecht) von Sachaus Werk könnte dann ohne Schaden ausfallen, wohingegen das in hohem Grade für den Islam charakteristische Kapitel vom Glaubenskrieg, welches immerfort das muslimische Urtheil über andere Religionen und deren Bekenner, über nichtmuslimische Rechtsinstitute, über die Rechte Andersgläubiger im muhammedanischen Staate u. s. w. bestimmt, unbedingt Aufnahme verdienen würde, ebenso wie das Kapitel von der Gemeindesteuer, über Schwur und Gelübde. Wenn dann noch Raum verfügbar wäre, würde sich doch auch eine Inhaltsübersicht der im engeren Sinne religiösen Kapitel empfehlen, um es dem Leser recht klar zu machen, wie diese Gegenstände mit jenen „rein juristischen" für die muslimische Denkungsart ganz *unius generis* sind.

Im andern Falle aber, wenn man die Praxis der heutigen Gerichtsverwaltung zum Maassstab nimmt, hat man zu bedenken, dass, abgesehen vom Ceremonialgesetz, das Familien- und Erbrecht seit vielen Jahrhunderten in nahezu allen muslimischen Ländern das einzige Gebiet bilden, wo der *Schar'* (das göttliche Gesetz) wirklich herrscht. Sachau (S. IX) nennt es ein glänzendes Zeugniss für den Scharfblick von Warren Hastings, dass ihm diese in die Augen springende Thatsache nicht verborgen geblieben ist, obgleich auf den nächstfolgenden Seiten S. selbst hervorhebt, dass das gleiche Verhältniss von Theorie und Praxis des Gesetzes in Algerien, Niederländisch-Indien und Ägypten existiert. Sachau wird doch kaum glauben, dass dieser Umstand dem „Eingreifen Europas in die wirtschaftlichen Verhältnisse des Islams" zu verdanken sei. Der Islam hatte sich, wie wir oben sahen, längst voll und ganz unabhängig von jeder intimeren Berührung mit Europa, selbst von einem guten Theile seines eigenen Gesetzes emanzipiert, wie die Gesetzeskundigen seit Jahrhunderten auf jeder Seite ihrer Bücher klagen[1]). Dies

1) Im letzten Kapitel meines „De Atjèhers" (II, S. 295 ff.) habe ich das Thema des Verhältnisses von Theorie und Praxis des muhammedanischen Gesetzes ausführlicher erörtert und beispielsweise darauf hingewiesen, dass sogar in dem fanatischen, von der übrigen Welt ziemlich abgeschlossenen Ḥaḍramaut das Gewohnheitsrecht dermaassen zur Herrschaft gelangt ist, dass ein Gesetzeskundiger jenes Landes in einem Werke darüber klagt, die Kenntniss des göttlichen Gesetzes sei „zum Luxusartikel ohne Werth geworden, und derjenige, der „es verstehe, gewinne dadurch zur Belohnung seiner mühsamen Studien bloss „etwas Ruhm wegen seiner Bekanntschaft mit den Bestimmungen und seines „Verständnisses derselben, weil man sich in der Praxis so gut wie gar nicht „um dieselben kümmere".

Gesetz war weder von dieser Welt, noch auf die praktischen Bedürfnisse derselben eingerichtet; man beschränkte sich also darauf, es hoch zu verehren, ohne sich im Leben viel darum zu kümmern.

Die Muhammedaner betrachteten zwar das ganze Fiqh als göttlichen Ursprungs, aber trotzdem machen sie einen bedeutenden Unterschied zwischen den verschiedenen Kapiteln in Bezug auf ihren religiösen Charakter. Von dem Ceremonialgesetz versteht sich dies von selbst; wer sich darum nicht kümmert, ist ein Sünder. Aber auch die Familiengesetze haben ihre besondere Heiligkeit, wie wohl überall in der Welt; Vergehen gegen dieselben werden ganz anders beurteilt als etwa Abweichungen vom Sachen- und Obligationenrecht u. s. w. Zwar gilt die Übertretung des Wucherverbots als eine schwere Sünde, aber sonst steht es dem Eigenthümer frei, über das Seinige in anderer als der vom Gesetze angeordneten Weise zu verfügen. Der Faqīh mag einen von ihm nach Landesbrauch abgeschlossenen Vertrag „ungiltig" nennen; wenn darüber Streit entstehen sollte, wird dieser doch den Verwaltungsbehörden unterbreitet, welche die Giltigkeit nach anderm Maassstabe beurtheilen.

Seit Jahrhunderten haben ja die Verwalter von Reichen und Provinzen die Gerichtsverwaltung zum guten Theil an sich gezogen, und ihre Urteilssprüche gründen sich theilweise auf Landesbrauch, theilweise auf Willkür. Nominell steht dabei den Parteien die Berufung auf den Qâḍî zu, aber dieser ist selbst meistens eine Creatur der executiven Gewalt; er verfügt nicht über die Mittel zur Execution von Urtheilen, welche der Verwaltung nicht genehm sind, und in den meisten Fällen wagt er es nicht einmal, sich in Sachen einzumischen, welche gewohnheitsmässig an anderer Stelle verhandelt werden.

In Mekka, wo keine Spur von europäischem Einfluss bemerkbar ist, liegt die Sache ganz ebenso; auch dort versteht die Laienwelt unter *èsch-Schar'* (verkürzt aus *Mèḥkamèt èsch-schar'*) den Gerichtshof, wo Prozesse über Ehe und Vormundschaft, Erbrecht, fromme Stiftungen geführt werden, und betrachtet sie andere Angelegenheiten als zum *Dîwân*, dem Bureau des Gouverneurs, gehörig. Wie ich in meinem „Mekka" weiter ausgeführt habe, ist im populären Bewusstsein von der unumschränkten richterlichen Befugniss des Qâḍîs nur dies übriggeblieben, dass das Volk in seltenen Fällen, wo schreiendes Unrecht Empörungen veranlasst, zum Hofe des Qâḍîs eilt, um von diesem die Wiederherstellung der göttlichen Ordnung zu verlangen; der Qâḍî macht sich dann aber mit vernünftiger Eile aus dem Staube.

Es bleibt also dabei, dass sich ohne jegliche fremdartige Einwirkungen in der muslimischen Welt eine zwiefache Gerichtsverwaltung ausgebildet hat, welche man mit gewissem Rechte die geistliche und die weltliche nennen kann. Der ersteren ist die Aufrechterhaltung

der eigentlich religiösen Anordnungen, sowie der Familien- und Erbrechtsgesetze ziemlich unbeschränkt überlassen, und auf diesem Gebiete gilt also das göttliche Gesetz; zum Theil auch noch, wo von frommen Stiftungen oder von den civilrechtlichen Folgen von Gelübden etc. die Rede ist, aber schon hier ist das geistliche Gericht nicht ganz unabhängig von den weltlichen Behörden. Andere gesellschaftliche Verhältnisse werden durch weltliche, meistens ungeschriebene Gesetze beherrscht, die nur hie und da Spuren von Einwirkung des heiligen Gesetzes zeigen.

Hieraus ergiebt sich ohne weiteres, dass eine Einführung in das Studium des Fiqh, welche sich von rein praktischen Rücksichten leiten lässt, zunächst das Familien- und Erbrecht eingehend darzustellen hat, und sich bezüglich aller anderen Kapitel auf die Andeutung einiger leitenden Gedanken beschränken kann. Jedenfalls kommt auch hier wieder das Sachen- und Obligationenrecht erst in letzter Linie in Betracht; eher das Kapitel von der Gemeindesteuer; das von den Gelübden, weil dieselben überaus häufig vorkommen, zum Teil Gelübde religiöser Natur, zum Theil solche, die man zur Umgehung des Wucherverbots oder des Verbots der Bestechung ablegt; das vom Glaubenskrieg, weil in bewegten Zeiten die Handlungen der Muhammedaner durch dessen Inhalt inspiriert werden.

Das Gerichtsverfahren verdient natürlich ebenfalls Besprechung, weil auf dem kleinen Gebiete des Rechts, wo das muslimische Gesetz noch praktische Geltung hat, die Befolgung der muslimischen Prozessordnung unerlässlich ist. Sachau's Behauptung, jenes Gerichtsverfahren gebe seines Erachtens einer christlichen Regierung keinerlei Anstoss (S. XI), klingt freilich etwas sonderbar, wenn man bedenkt, dass z. B. das Zeugniss von Christen oder anderen Nichtmuhammedanern unter keinen Umständen als giltig angenommen wird!

Sachau scheint mir also bei seiner Wahl kein logisches Princip zu Grunde gelegt zu haben, da er auf alle Fälle Überflüssiges den Platz von solchen Kapiteln hat einnehmen lassen, deren Behandlung von jedem Gesichtspunkte aus erwünscht wäre. Aber mit Recht hebt er (S. XXVIII) hervor, dass keine Wiedergabe arabischer Rechtsbücher je die Originale ersetzen kann, und warnt daher seine Leser vor der Meinung, sein Lehrbuch enthielte so ungefähr alles Nöthige.

Viel vom Nöthigen enthält es ohne Zweifel, aber e i n e m wesentlichen Bedürfniss derjenigen, die man in das Verständniss des muslimischen Rechts einführen will, hat Sachau so gut wie gar keine Rechnung getragen. Zwar hat er Recht, wenn er sagt (S. XXIV), die muslimischen Studenten studierten d i e j u r i s t i s c h e E i n l e i t u n g s w i s s e n s c h a f t v o n d e n Q u e l l e n d e s R e c h t s u n d d e n M e t h o d e n d e r R e c h t s d e d u k t i o n erst nach den Pandekten; es giebt sogar viele Fuqahâ, die von jener Wissenschaft nur das erlernen, was beiläufig in den Fiqh-Büchern gesagt wird,

aber für europäische Studierende eignet sich eine solche unlogische Methode gar nicht.

Bei den Muhammedanern hat jene, an sich verkehrte, Reihenfolge ihren historischen Grund. Das Fiqh hatte schon eine gewisse Höhe der Entwickelung erreicht, bevor man auf den Gedanken kam, die seit langer Zeit befolgte Methode systematisch darzulegen. Der Europäer, der zuerst mit muslimischem Recht bekannt wird, muss aber vor allen Dingen wissen, welche Bedeutung und Autorität die arabischen Rechtsbücher haben und in welchem Zusammenhang dieselben mit dem Qurân und der Überlieferung stehen. Es herrschen darüber unter Laien und Orientalisten so ganz irrige Anschauungen, dass man einer Darstellung der *Furû'* (einzelner Bestimmungen) unbedingt eine knappe, klare Darstellung der *Uṣûl* (Grundlagen) vorausschicken muss.

Sachau bemerkt gelegentlich (S. XV), es charakterisiere „die „Art der Überlieferung und des Studiums der Rechtswissenschaft „bei den Muhammedanern, dass die Werke dieses Meisters (as-„Schâfi'î's) über den Commentaren seiner Schüler fast vergessen „sind.“ Ganz richtig[1]); aber kein Leser kann daraus errathen, dass die Lehre vom Consensus der unfehlbaren Gemeinde die heutigen Gelehrten für unfähig erklärt, ihre Kenntnis vom Gesetze aus jenen älteren Werken zu schöpfen.

Die Frage, ob es jetzt noch zur selbständigen Erforschung der Gesetzesquellen befähigte Gelehrte geben könne, wird wohl einmal von den Juristen besprochen, aber für die Praxis ist sie müssig, denn darüber sind alle einig, dass es keinen *Mudjtahid muṭlaq* giebt, dass sogar niedere Grade des *Idjtihâd* keinem jetzigen Gelehrten erreichbar sind. Die Erfordernisse zum Richter, wie sie Sachau in Buch V, § 1 nach Bâdjûrî mitteilt, kommen zwar in allen Fiqh-Büchern vor, aber sie gehören zur idealen Theorie, und alle Richter, Muftîs u. s. w. der Realität sind zweifelsohne *Muqallids*, fest gebunden an die Autorität ihres Maḏhab, ja selbst innerhalb des Maḏhab ist ihre Befugniss noch beschränkt auf den Gebrauch der späteren Rechtswerke.

Der Islam hat ebenso wie die katholische Kirche ganz richtig verstanden, dass eine unfehlbare Gemeinde, will sie einigen Vortheil aus ihrer Unfehlbarkeit ziehen, zu jeder Zeit lebendige Organe ihres Consensus haben muss, damit nicht verschiedene Anschauungen über den Sinn geschriebener Texte die Übereinstimmung illusorisch machen. Wenn jetzt noch Gelehrte über den Sinn von Schâfi'î's Worten differieren könnten, so gäbe es kein einheitliches schâfi'itisches Maḏhab.

Diesen Thatbestand hat Sachau verkannt, und darum hat er

1) Nicht ganz richtig ist die Behauptung, dass „bis jetzt noch nicht ein einziges der Werke des Meisters gedruckt“ sei, denn die *Risâlah* ist vor einigen Jahren in Cairo herausgegeben.

(S. 699) die Ansicht Bâdjûrî's falsch wiedergegeben. An der Z. 20 ff. der citierten Seite übersetzten Stelle citiert Bâdjûrî die zwei Ansichten über die Möglichkeit der Existenz eines *Mudjtahid muṭlaq* in späterer Zeit, äussert aber nicht seine eigene Ansicht. Was Sachau für diese Äusserung angesehen hat, gehört noch zum Citate von Ibn Daqīq al-'Id. Letzterer behauptete im Gegensatz zu Ghazâlî, es könne auch in späteren Zeiten absolute Mudjtahids geben, und er führt als Beweis das Zeugniss von drei älteren Gelehrten an, die von sich selbst aussagten, sie erkennten die Autorität as-Schâfi'î's nicht ohne Prüfung an. Von der Epoche jener Gelehrten gelte also nicht (so fährt Ibn Daqîq al-'Id fort) die Behauptung Ghazâlî's, sie sei ohne Mudjtahids.

Bâdjûrî fand hier an dieser Stelle keinen Anlass, seine eigene Ansicht noch einmal zu formulieren, weil er das im Anfange seines Werkes schon ausführlich gethan hatte. Die Stelle (I, S. 31) scheint Sachau entgangen zu sein; ich halte sie für wichtig genug sie hier zu übersetzen[1]): „*Idjtihâd* . . . . heisst ferner das Ableiten „gesetzlicher Bestimmungen aus dem Buche (dem Qurân) und dem „Beispiel des Propheten (der Sunnah). In diesem Sinne hat es „ungefähr seit dem Jahre 300 der Hidjrah zu existieren aufgehört. „As-Sujûṭî behauptete zwar, dass es noch immerfort existiere bis „zum Ende der Zeit, und er stützte sich dabei auf das Wort des „Propheten: ‚Gott wird alle hundert Jahre einen Mann senden, der „dieser Gemeinde die Sache der Religion aufs Neue herstellen wird'. „Diese Beweisführung wird aber hinfällig, wenn man bedenkt, dass

1) Ich citiere die treffliche Ausgabe von 1272 H. (1855), welche von den muhammedanischen Gelehrten allen späteren wegen ihrer Korrektheit vorgezogen wird. Der Text lautet: والاجتهاد . . . . ثم استعمل فى استنباط الاحكام من الكتاب والسنة وقد انقطع من نحو الثلثمائة وادّعى الجلال السيوطى بقاءه الى اخر الزمان واستدل بقوله صلى الله عليه وسلم يبعث الله على رأس كل مائة سنة من يجدد لهذه الامّة أمر دينها ومنع الاستدلال بان المراد بمن يجدد أمر الدين من يقرر الشرائع والاحكام لا المجتهد المطلق وخرج به مجتهد المذهب وهو من يستنبط الاحكام من قواعد امامه كالمزنى ومجتهد الفتوى وهو من يقدر على الترجيح فى الاقوال كالرافعى والنووى لا كالرملى وابن حجر فانهما لم يبلغا مرتبة الترجيح بل هما مقلدان فقط وقال بعضهم بل لهم ترجيح فى بعض المسائل بل وللشبراملسى ايضا.

„die Worte: der die Sache der Religion aufs Neue her-„stellen wird bedeuten: der die gesetzlichen Anord-„nungen und Bestimmungen befestigen wird, dass sie „aber nicht den absoluten Mudjtahid bezeichnen. Wenn es nun „heisst, absolute Mudjtahids gebe es seit dem Jahre 300 nicht mehr, „so bleiben die Mudjtahids innerhalb des Madhab von dieser Sentenz „unberührt, das sind solche, welche wie al-Miznî gesetzliche Be-„stimmungen aus den Grundthesen ihres Imâms abzuleiten ver-„mochten; ebenso die Fatwa-Mudjtahids, das sind solche, welche „wie ar-Râfi'î und an-Nawawî im Stande waren, verschiedene An-„sichten (ihrer Vorgänger) selbständig gegen einander abzuwägen. „Zu letzterer Klasse gehören aber ar-Ramlî[1]) und Ibn Ḥadjar[1]) „nicht mehr; diese haben den Rang des Abwägens nicht erreicht, „sondern sie sind nichts mehr als Muqallids (Nachbeter). Es giebt „jedoch Leute, die behaupten, auch diese beiden seien in Bezug „auf einzelne Fragen zum Abwägen befugt gewesen, ja das gelte „sogar von as-Schabrâmilisî“.

Man sieht also, wie weit Bâdjûrî von der Ansicht entfernt ist, die ihm Sachau (S. 699) zuschreibt, es könne zu jeder Zeit „generelle Mudjtahids“ geben, und der Richter habe die Wahl, er könne als Mudjtahid auftreten, oder sich darauf beschränken, die Grundsätze einer der vier genannten Meister zu vertreten.

Ich kann in dieser Anzeige nicht alles geben, was der Anfänger von der Uṣûlwissenschaft zu wissen braucht, um mit Vortheil zum Studium der einzelnen Rechtssätze übergehen zu können. Nur soviel sei hervorgehoben, dass seit dem 13. Jahrhundert n. Chr. mit allmählich zunehmender Entschiedenheit die ganze schâfi'itische Welt den Hauptwerken des Râfi'î und Nawawî die höchste Autorität zuerkannt hat, und dass seit dem 16. Jahrhundert n. Chr. die beiden Commentare auf Nawawî's Minhâdj: die *Tuḥfah* von Ibn Ḥadjar und die *Nihâjah* von ar-Ramlî als die Gesetzbücher des schâfi'itischen Ritus betrachtet werden.

Differenzen zwischen Ibn Ḥadjar und ar-Ramlî gaben im Anfang Anlass zu heftigen Streitschriften[2]) zwischen den Ḥadjarijjîn, welche hauptsächlich in Ḥadramaut, Jemen[3]), Ḥidjâz sassen, und

---

1) Diese beiden Gelehrten des 16. Jahrhunderts n. Chr. sind die grossen Leitsterne aller späteren Schâfi'iten.

1) Bis zum heutigen Tage unterscheiden sich die gelehrten Verfasser grösserer schâfi'itischer Rechtsbücher von einander durch ihre Neigung für ar-Ramlî oder für Ibn Ḥadjar, aber sie bekämpfen einander deswegen nicht mehr. Bâdjûrî beruft sich in den meisten Punkten, über welche die berühmten Lehrer mit einander differierten, auf ar-Ramlî.

3) Die Schule von Zebid in Jemen, von welcher Sachau (S. XIV) sagt, sie scheine gegenwärtig in südarabischen Ländern eine bedeutende Rolle zu spielen, war vielmehr seit Jahrhunderten ein berühmter Hort der schâfi'itischen Gesetzeskunde, wohin auch aus östlichen und nördlichen Ländern viele Studierende reisten. Aber seitdem der Handel Südarabiens seine internationale

den Ramlijjîn, die in Ägypten und Syrien arbeiteten. Allmählich wurde der katholische Instinkt des Islams jedoch wieder wach, und jetzt gelten die beiden Meister des 16. Jahrhunderts unbestritten als die einander ergänzenden und befestigenden Erneuerer der Sache des schâfi'itischen Madhabs. Zwar nehmen Râfi'î und Nawawî einen bedeutend höheren Rang ein, aber dem Consensus gelten Ibn Ḥadjar und ar-Ramlî als unumgängliche Vermittler des Verständnisses der Schriften jener „beiden Scheiche".

Wenn nun, wie wir gesehen, so eminente Gelehrte des 16. Jahrhunderts als einfache Muqallids betrachtet werden, während nur Einzelne geneigt sind, ihnen in einigen Fragen den niedrigsten Grad der Selbständigkeit zuzuerkennen, so versteht man, welchen Werth die Diskussion über die Möglichkeit eines *Mudjtahid muṭlaq* für die Praxis hat.

Übrigens tritt in der Darstellung der schâfi'itischen Rechtslitteratur, welche Sachau S. XVIII—XXIV giebt, die alles überragende Bedeutung der Tuḥfah und der Nihâjah keineswegs hervor. Kein Leser wird, wenn er diese Kommentare S. XXIII als *b* und *c* der vierten Gruppe aufgeführt und als berühmte, lehrreiche, aber jetzt weniger für das Studium als zum Nachschlagen benutzte Werke charakterisiert findet, die geringste Ahnung davon bekommen, dass alle übrigen Bücher, welche Sachau aufführt oder noch hätte aufführen können, ihre Autorität nur ihrer Übereinstimmung mit Tuḥfah und Nihâjah entlehnen. Die älteren Bücher, welche irgendwie bedeutend von diesen beiden abweichen, sind obsolet; die neueren Schriftsteller kennen keine höhere Aufgabe als die treue Wiedergabe und Erklärung der Werke Ibn Ḥadjar's und ar-Ramlî's oder die Behandlung der von diesen Meistern nicht berührten Fragen nach den von ihnen festgesetzten Regeln. Dass die beiden Gesetzbücher weniger für das Studium benutzt werden sollten, ist nicht ganz richtig; nur soviel ist wahr, dass man dieselben den für den Anfänger bestimmten Vorlesungen nicht zu Grunde legt, weil es eben neuere Handbücher giebt, welche den Inhalt von Tuḥfah und Nihâjah in leichterer, moderner Sprache zugänglich machen. Auch der gelehrte Sprachgebrauch hat selbstverständlich in drei Jahrhunderten manche Änderung erlitten.

Die Literaturübersicht des Verf. giebt also keinen Ersatz für das Fehlen der Einleitung in das Gesetzesstudium.

In der dritten Gruppe führt Sachau (S. XXI) den „vortrefflichen Commentar des Ibn Ḳâsim" auf, welchen al-Chaṭîb as-Scharbînî verfasst haben soll und den man vielfach ohne weiteres als al-Chaṭîb citiert findet. In schwierigen Fragen (S. XXV) hat Sachau besonders diesen al-Chaṭîb zu Rate gezogen. Das gemeinte Werk ist aber gar kein Kommentar zu Ibn Qâsim, sondern

Bedeutung verloren hat, ist auch die Pflege der Wissenschaft dort zurückgegangen.

al-Chaṭîb hat, ebenso wie Ibn Qâsim selbst, einen Kommentar zu Abû Schudjâ' geschrieben und diesem den mit letzterem Namen reimenden Titel al-Iqnâ' gegeben[1]).

Die auf das Iqnâ' basierte Glosse[2]) des Bâdjûrî soll in Mekka und Medina geschrieben sein. Hier scheint Sachau die Worte missverstanden zu haben, mit denen Bâdjûrî sein Werk schliesst; er sagt dort nämlich, dass es beim Schreiben dieses Werkes als ein besonders segensreicher Umstand zu betrachten sei, dass der Verfasser e i n i g e S ä t z e in der unmittelbaren Nähe der Ka'bah und ebenso einige Sätze (بعض عبارات) nahe dem Grabe des Gottesgesandten geschrieben habe, während das Ganze am Geburtstage des grossen Heiligen Ägyptens, Sîdî Aḥmed al-Bèdèwî, abgeschlossen worden sei.

Es ist übrigens allgemein bekannt, dass Bâdjûrî's Glosse nichts anderes enthält als die Kollegienhefte, welche der Cairiner Muftî jahrelang im Azhar zur Erläuterung von Ibn Qâsim's Kommentar gelesen und natürlich immerfort vermehrt und revidiert hat. In ähnlicher Weise entstehen alle derartigen Werke. Wer die muslimische Gedankenwelt kennt, wird es verstehen, dass der Mann, als er in höherem Alter die Pilgerfahrt nach Mekka und Medina machte, Werth darauf legte, den eigens dazu mitgenommenen Heften in jenen heiligen Städten ein paar Sätze hinzuzufügen. Weiteres über Bâdjûrî werde ich unten geben.

Zur vierten Gruppe der von Sachau aufgeführten Rechtswerke hätte es, angesichts ihrer ganz einzigen Wichtigkeit, Erwähnung verdient, dass alle diese Werke durch das Muḥarrar auf eine Reihe von Büchern Ghazâlî's (al-Chulâṣah, al-Wadjîz, al-Wasîṭ, al-Basîṭ), durch diese auf die Nihâjah des Imâm al-Ḥaramain und so auf al-Buwaiṭî zurückgehen. Unter den Kommentaren zum Minhâdj hätte wenigstens auch der al-Mughnî genannte von al-Chaṭîb (nicht weniger berühmt als sein Iqnâ') aufgeführt werden sollen.

Die fünfte Gruppe hat der Verf. nicht kennen gelernt, obgleich sie in Ostafrika, wie übrigens auch in Niederländisch- und Britisch-Indien und in Mekka, besonders geschätzt ist. So führt er denn auch das Qurrat al-'ain als einen Kommentar zum Fatḥ al-Mu'în auf, während das Verhältniss gerade umgekehrt liegt. Die Nisbah des Verfassers[3]) heisst al-Malèbârî (nicht Malîbâri), und der Name des Autors der Glosse I'ânat aṭ-ṭâlibîn ist Abû Bakr, nicht Ibn Bekr.

Über die Art des muhammedanischen Studiums wird der Leser aus den Mitteilungen des Vorworts (S. XVIII, XXIV) nicht mit

1) Diesen Titel hat Sachau gar nicht erwähnt, während doch das Buch recht häufig in der Rechtsliteratur unter dem Namen citiert wird.

2) جاشية (S. XXI) ist natürlich Druckfehler.

3) Er schrieb seinen Kommentar zu seinem eigenen Werke im Jahre 1574 982 H.), lebte also im selben Jahrhundert wie Ibn Ḥadjar und ar-Ramlî.

genügender Schärfe und Klarheit unterrichtet. „Universitätsbildung“ soll im Islam „stets sehr hoch geschätzt und begehrt gewesen“ sein. Aber der Begriff der Universität ist dem Islam fremd. Was im Islam hoch geschätzt wird, das ist die Kenntniss des Gesetzes, der Instrumentalwissenschaften, welche zu jener Kenntniss den Weg bahnen, und der theologischen Wissenschaften, welche damit verwandt sind.

Durch Privatstudium[1]), im Sinne des Selbststudiums ohne Lehrer, sind solche Kenntnisse nach muhammedanischer Anschauung unter keiner Bedingung zu erwerben. Man braucht einen Lehrer von anerkannter Autorität, denn nur mündlicher Unterricht ist im Stande, den Schüler in zuverlässiger Weise mit dem Inhalt des unfehlbaren Consensus bekannt zu machen. „Wer keinen Lehrer hat, dessen Lehrer ist der Teufel“[2]) sagt eine häufig citierte Überlieferung. Durch eigene Lektüre (*Muṭâla'ah*) kann man nie zur vollkommenen Beherrschung eines Textes gelangen, wenngleich die besten Kommentare und Glossen dabei zur Verfügung stehen. Dazu ist *Qirâ'ah*, Studium unter Leitung eines Scheichs, erforderlich, und zwar eines solchen Scheichs, der selbst in derselben Weise seine Kenntniss erworben hat und dessen geistige Genealogie bis zum Verfasser des Textes hinaufreicht. Ebenso wie dem katholischen Christen die unfehlbare Kirche für seine Person durch seinen Priester vertreten wird, so tritt dem Muhammedaner der unfehlbare Consensus in der Gestalt seines gesetzeskundigen Lehrers entgegen; nur handelt es sich hier nicht um die Austheilung von Sakramenten, sondern um die Mittheilung von Kenntniss. Die Bücher sind dabei lediglich Hilfsmittel des Gedächtnisses.

Die Muhammedaner können sich denn auch ein fruchtbares Studium ihrer Wissenschaften in Europa nicht denken, weil dort alles in letzter Instanz auf die Muṭâla'ah zurückgeht. Natürlich liegt in diesem Urteil grosse Übertreibung, aber die Verehrung der mündlichen Tradition ist doch nicht ganz unbegründet, wie ich dies persönlich bei meinen Fiqhstudien erfuhr. Ich hatte, bevor ich nach Arabien reiste, längst ausführliche Handbücher des schâfi'itischen Fiqh fleissig studiert, sowohl Kollegienhefte für Anfänger (wie Bâdjûrî's Glosse), als Werke von Meistern (wie die Tuḥfah). Trotzdem ist mir manches erst recht klar geworden, als ich vor 14 Jahren in Mekka das oben erwähnte Iqnâ' und einen Theil der

---

1) Sachau S. XVIII: „Es ist allerdings nicht de rigueur, dass die für die „genannten Zwecke erforderlichen Kenntnisse grade an einer Universtität er- „worben werden; indessen sie sind dort leichter und besser zu erlernen als im „Privatstudium u. s. w.“ Ich glaube kaum, dass Sachau hier mit Privatstudium das Studium unter Führung eines Lehrers gemeint hat, denn in dem Falle hätte die Unterscheidung gar keinen Sinn. Ob der Lehrer zu Hause oder in der Moschee liest, ist natürlich vollkommen gleichgiltig.

2) من لا شيخ له فالشيطان شيخه.

Tuḥfah von meinen Scheichen erklären hörte. Die Texte sind übrigens darauf berechnet, dass die Studierenden in der muhammedanischen Gesellschaft leben und die Lehrsätze von einem im Fiqh Bewanderten vortragen hören.

Wird daher die Möglichkeit des Selbststudiums von vorn herein negiert, so macht es doch keinerlei Unterschied, ob der Lehrer etwa in einem obskuren Dorfe seine Kenntnisse mittheilt, oder ob er in der Hauptmoschee einer grossen Stadt Vorlesungen hält; es ist einerlei, ob der Schüler allein oder in einem weiten Kreise von Mitschülern zu seinen Füssen sass.

Nun wird man zwar aus naheliegenden Gründen die besten Lehrer in Verkehrscentren antreffen, und diese benutzen dann häufig die geräumigen Hallen einer grossen Moschee für ihren Unterricht. Der Charakter des Unterrichts bleibt dabei aber ganz derselbe, als wo Lehrer und Schüler in einem entlegenen Winkel zusammentreffen.

Gewöhnlich bilden die Lehrer, die ihre Vorlesungen in einer centralen Moschee wie al-Azhar oder den Moscheen von Mekka und Medina abhalten, eine Art Zunft[1]) unter einem Haupte, dem wir *cum grano salis* den Titel eines Rektors beilegen dürfen. Dieser hat aber hauptsächlich nur dafür Sorge zu tragen, dass nicht Unwürdige über die für den Unterricht benutzbaren Räume verfügen, und dass nicht durch Zusammenkommen vieler Gelehrten und Studenten irgendwelche Störungen der Ordnung und des Friedens im Gebethause entstehen. Wo Fürsten oder fromme Privatleute Stiftungen angeordnet haben, deren Einkünfte Professoren oder Studenten zu gute kommen sollen, hat das Haupt der Gelehrtenzunft meistens auch eine wichtige Stimme bei der Vertheilung jener Pfründe.

Es giebt also an manchen Hauptorten eine *universitas* im Sinne einer Gelehrtenkorporation, aber darin liegt nicht der geringste Grund, von „Universitätsbildung“ zu reden. Solche existiert nicht und *a fortiori* nicht die damit verbundene Anwartschaft auf öffentliche Stellungen. Im Ganzen sind Sachau's betreffende Äusserungen allzu europäisch gefärbt, und die meisten Leser werden dieselben wahrscheinlich noch mehr europäisch auffassen, als es der Verf. wohl beabsichtigt hat.

Sachau's Darstellung des schâfi'itischen Gesetzes ist „in der Hauptsache aus der Glosse des Baguri“ geschöpft“, aber hie und da sind besonders al-Chaṭîb, der Minhâdj und die Nihâjah zu Rathe gezogen (S. XXV).

Der Wahl von Bâdjûrî's Glosse kann ich, wo es sich um die Einführung von Anfängern in das Studium des positiven Gesetzes handelt, nur beistimmen. Ich selbst habe jahrelang das Buch als Grundlage von Vorlesungen über das muhammedanische Recht für angehende Kolonialbeamte Niederländisch-Indiens benutzt und somit

---

1) Man vergleiche hierüber das Kapitel „Wissenschaft“ in meinem „Mekka“.

Gelegenheit gehabt, die Vorzüge und Fehler der Glosse zu würdigen. In einem kritischen Artikel, den ich im Jahre 1884 in der Zeitschrift „De Indische Gids" veröffentlichte, habe ich mit zahlreichen Belegen nachgewiesen, wie viele grobe Fehler Van den Berg in seinem Lehrbuch des muhammedanischen Rechts hätte vermeiden können, wenn er einen im Ganzen leicht verständlichen Text wie Bâdjûrî ordentlich gelesen hätte. Die Gründe aber, welche Sachau[1]) für seine Wahl anführt, sind nur zum Teil richtig.

Die Glosse ist nicht der jüngste der grossen Rechtskommentare (S. XXV), denn der von Sachau selbst erwähnte Kommentar zum Fatḥ al-Mu'în ist viel jünger, und es ist auch in den späteren Jahren in Cairo noch eine neue, ausführliche Glosse zur Tuḥfah von Abdal-Ḥamîd as-Schirwânî erschienen. Aber dass er zu den jüngeren gehört, ist unbedingt ein Vortheil, weil dadurch eine den heutigen Muhammedanern fassliche Darstellung der jetzt geltenden Anschauungen ermöglicht wird. „Die grösste Auctorität" geniesst Bâdjûrî, weil er im grossen Ganzen die Lehrsätze der Tuḥfah und der Nihâjah richtig reproduziert, aber doch mit einiger Beschränkung, denn es ist ihm von späteren Gelehrten im Einzelnen mancher Fehler nachgewiesen worden. Ein triftiger Grund ist der „lehrhafte Charakter" des Buches, den es nicht, wie Sachau will, zum Theil, sondern voll und ganz besitzt, denn dasselbe enthält, wie wir oben gesehen, Kollegienhefte, die jahrelang zur Einführung von Anfängern in das Rechtsstudium gedient haben.

Die Worte der Bewunderung aber, welche Sachau dem seligen Bâdjûrî widmet, haben mich wirklich in Erstaunen gesetzt. Er soll „ebenso gelehrt wie scharfsinnig" gewesen sein; ich muss gestehen, dass ich von beiden Eigenschaften, nach 17jährigem fast täglichem Gebrauch der Glosse mit vielfacher Vergleichung verwandter Werke, keine Spur bei dem alten Schulmeister entdeckt habe. Wie alle Verfasser von Fiqh-Büchern giebt er meistens die überlieferten Ansichten in einer Auswahl von überlieferten Worten wieder, dann und wann mit Hinzufügung einer kurzen kritischen Bemerkung. Es gilt überhaupt als ein Vorzug bei solchen Büchern, wenn sie möglichst wenig vom Verfasser, möglichst viele Citate von älteren Autoritäten bringen, und manche von diesen „Autoren" rühmen sich gerade in ihrer Vorrede, dass ihr stattlicher Band nur ganz wenige von ihnen selbst herrührende Sätze enthalte. Bezüglich der Eintheilung des Stoffes, der Reihenfolge der Kapitel sowie der Paragraphen, kurz aller Einzelheiten von Form und Inhalt, ist der Schriftsteller auf diesem Gebiete durch das als heilig betrachtete Herkommen gebunden, und wenn in ganz winzigen Détails dieser Art zwei heutige Glossatoren von einander abweichen, so folgen beide ohne Zweifel einem älteren Vorbilde.

---

1) S. XXI—XXII und XXV—XXVI. Anstatt der auf Seite XXV citierten Seiten XV. XVI ist wohl XXI. XXII zu lesen.

Dem Scharfsinn und der Gelehrsamkeit bleibt daher nicht viel Spielraum übrig, aber auch wo dieser vorhanden ist, habe ich niemals konstatieren können, dass Bâdjûrî die Gelegenheit benutzt hat. Er hat die Haupttexte fleissig studiert; seine jahrelange Thätigkeit als Lehrer hat ihm reiche Gelegenheit zur Nachprüfung geboten; er hat es ziemlich gut verstanden, den hergebrachten Stoff dem durchschnittlichen Verständniss heutiger Studierender zugänglich zu machen. Er hat die meisten Tugenden und Fehler eines guten Schulmeisters. Langweilige Wiederholungen, etwas kindlich-naive Witze, für vernünftige Leser ganz überflüssige Abschweifungen sind bei ihm nicht selten; er sagt übrigens selbst in der Einleitung, er beabsichtige, die vortreffliche Glosse von al-Birmâwî durch eine für Anfänger leichter verständliche zu ersetzen. Meistens ist seine Ausdrucksweise klar, obgleich einige schlecht redigierte Sätze stehen geblieben sind, welche bei sorgfältigerer Revision ohne Zweifel korrigiert worden wären.

„Bei aller Bewunderung vor Baguri“ ist Sachau geneigt, dem arabischen Stil al-Chaṭîbs vor dem seinigen den Vorzug zu geben. Wenn in Lehrbüchern, die zu wenigstens dreiviertel aus Citaten bestehen, von Stil überhaupt die Rede sein kann, so bewegt sich doch der Fiqh-Stil innerhalb so eng abgegrenzter Räume, dass man von der Individualität des Autors kaum etwas bemerkt. Es ist ein technischer Stil, den sogar nicht-arabische Studierende ohne literarische Begabung sich unschwer aneignen, und das ist viel gesagt, denn des arabischen literarischen Stils werden solche höchst selten Herr, die das Arabisch nicht als Muttersprache gelernt haben. Malaien und Inder, die im „Stile“ al-Chaṭîb's oder Bâdjûrî's korrekte Fatwas und Abhandlungen schreiben, sind gar nicht selten.

Bâdjûrî soll weiter „mit dem praktischen Leben namentlich „Ägyptens ebenso vertraut gewesen sein wie mit der Wissenschaft“. Seine Glosse enthält für solche Vertrautheit keine Belege, es sei denn, dass man die Erwähnung von ein paar in Ägypten üblichen Spielen (Schachspiel u. s. w.), vom Schattenspiel (anlässlich des Bilderverbots), von ganz einzelnen vulgär-arabischen Wörtern und dergleichen als solche gelten lassen will.

Er sei „als Systematiker von mathematischer Consequenz, am „hervorragendsten indessen als Kritiker.“ Wie gesagt, das Systematische rührt nicht von Bâdjûrî her, sondern es lag ihm als fertig Gegebenes vor, und wenn er in einigen Fragen von seinem Vorgänger al-Birmâwî abweicht, indem er anderen Autoritäten folgt als dieser, so bethätigt er dabei doch nirgends hervorragende kritische Begabung.

Wo er ein seltenes Mal auf aktuelle Zeitverhältnisse hinweist, zeige er sich „als einen strengen, allen Neuerungen abgeneigten Muslim.“ Das Fiqh-Buch muss noch geschrieben werden, dessen Autor jene Abneigung nicht zeigen sollte.

Den Vorzug, „dass er die Grausamkeit der Todesstrafen

„früherer Zeiten für gesetzwidrig erklärt", hat er gleichfalls mit allen älteren und neueren Kollegen gemeinsam; das heisst, ebenso wie diese erklärt er alle Strafen, die nicht in dem Gesetze von der Blutrache, von den Ḥudûd und dem Ta'zîr begründet sind, für ungesetzlich, weil sie es sind. Das *jus talionis* aber und das Abhauen der Hand des Diebes gilt ihm ebensowenig wie Anderen als grausam, denn beide sind von Gott verordnet.

Sachau's Verwunderung darüber, dass ein so ausserordentlich gescheiter Mann „die Teufel *elǵinn* nicht ganz aus seinem System ausgemerzt hat", wird gegenstandslos, wenn man bedenkt, dass kein einziger muslimischer Faqîh oder Theologe von dergleichen revolutionären Gedanken ergriffen worden ist und dass jeder, der solche dem Qurân und der Überlieferung zuwiderlaufende Anschauungen äussern sollte, vom Consensus als Ketzer und Ungläubiger verdammt werden würde.

Bâdjûrî wird also von Sachau mit Zügen charakterisiert, die ihm zum Theil nicht eigen, zum Theil mit seiner ganzen Zunft gemeinsam sind. Dass er ein guter Schulmeister ist, genügt aber vollständig, um die Wahl seiner Collegienhefte als Grundlage für Sachau's Darstellung zu rechtfertigen.

Eine andere Frage ist es, ob es sich überhaupt empfiehlt, zur Einführung Europäischer Studierender in die muhammedanische Gesetzeskunde einem arabischen Lehrbuche auf dem Fusse zu folgen.

Sachau hat (S. XXIX) nicht geglaubt, die Arbeit eines Juristen machen zu können, sondern sich darauf beschränkt, „als arabischer „Philologe seine Auffassung des Originals so deutlich als möglich „wiederzugeben". Aber auch ohne das Gebiet des Juristen zu betreten, kann man die Lehrsätze der Arabischen Gesetzeslehrer pädagogisch besser ordnen und sie dem europäischen Verständniss näher bringen, als dies in den arabischen Originalen geschieht.

Selbst vom Arabischen Standpunkt betrachtet, ist die Disposition der Fiqh-Bücher in logischer und pädagogischer Beziehung sehr mangelhaft; dieselbe beruht ja garnicht auf vernünftigen, sondern gänzlich auf traditionellen Gründen. Wer ein kleines Beispiel von den blödsinnigen Argumenten sehen will, mit welchen die 'Ulamâ wohl einmal versuchen, der althergebrachten Anordnung der Kapitel einen vernünftigen Anstrich zu geben, der lese Bâdjûrî's Einleitung zum Kapitel von der Ehe[1]). Selbst legen sie aber auf solche Argu-

---

1) Es heisst dort, die fünf Säulen des Islams würden von den Fuqahâ an erster Stelle behandelt, weil sie sich speciell auf Gott bezögen; sodann das Sachen- und Obligationenrecht, weil das Bedürfniss, Verträge abzuschliessen fühlbarer sei als andere; das Erbrecht stehe in der Mitte, weil der Prophet gesagt habe, es sei die Hälfte der Wissenschaft. Dann folge die Ehe, weil nach der Sättigung des Bauches der sexuelle Trieb sich geltend mache; sodann das Strafrecht, weil Verbrechen gewöhnlich nach Sättigung des Bauches und Befriedigung des sexuellen Triebes erfolgten; dann das Gerichtsverfahren, weil das Verbrechen beim Richter zur Verhandlung komme; schliesslich die Freilassung, weil der Mensch hoffe, dass Gott am Ende seines Lebens seine Seele von der Hölle freilasse!

mentationen weniger Gewicht als auf die Thatsache, dass die Alten nun einmal ihre Bücher so und nicht anders eingerichtet haben. Ein muslimischer Professor, der die Lehrsätze seiner Schule unverändert, aber in einer Ordnung publizierte, die pädagogischen Zwecken und logischen Prinzipien besser als die hergebrachte entspräche, würde als Neuerer verschrien werden und keine Leser finden.

Darin liegt aber für uns kein Grund, die manchmal unvernünftige Darstellungsweise beizubehalten. Gleichviel ob man sich an einen autoritativen Text binden will oder es vorzieht, aus verschiedenen solchen Büchern das von unserem Gesichtspunkte aus Wichtigste zusammenzubringen, man wird immer europäischen Studierenden am meisten nützen, wenn man zwar die Originale mit grösster Akribie wiedergiebt, aber in der Anordnung[1]) dem Bedürfnisse seiner Leser Rechnung trägt.

Will man z. B. die gesetzlichen Anordnungen des Islams in Bezug auf Ungläubige kennen, so muss man fast alle Kapitel der Fiqh-Bücher durchnehmen, denn diese Bestimmungen finden sich überallhin verstreut; manche werden nur ganz beiläufig erwähnt. Dem muslimischen Studenten schadet das wenig, aber dem Europäer ist eine Zusammenfassung aller jener Einzelheiten unter einem Gesichtspunkte höchst interessant.

Die Steuergesetzgebung muss man, wie Sachau selbst bemerkt, aus zwei Kapiteln ganz verschiedener Art erlernen, und wenn man alle gesetzlichen Staatseinkünfte beisammen haben will, kommen noch ein paar Kapitel hinzu. Auch hier wäre eine zusammenfassende Darstellung äusserst lehrreich, zumal wenn der Verfasser seinen Stoff aus mehreren Originalen entnähme. Ohne sich auf juristisches Gebiet zu begeben, könnte er dann die Aufmerksamkeit seiner Leser darauf lenken, dass alle sonstigen Einnahmen des Fiskus den Fuqahâ als *mâl ḥarâm* gelten, von welchem der fromme Muslim nichts geniessen darf, sodass alle Staatsämter dem theoretischen Gesetze zufolge schon aus dem Grunde verwerflich sind.

Überhaupt hätte Sachau jedenfalls ein Kapitel über das Staatsrecht geben sollen, denn darin kommen ja manche Fragen zur Verhandlung, die vom praktischen sowie vom theoretischen Standpunkte aus gleich wichtig sind. Welche gesetzliche Ansprüche hat der Osmanensultan auf das Chalifat? Kennt das Gesetz erbliche Dynastien? Welches ist die gesetzliche Stellung der vielen muslimischen Fürsten und Häupter? wie verhalten sie sich zu einander und etwa zu einem Chalifen? Giebt es eine Möglichkeit der gesetzlichen Anstellung muhammedanischer Beamter durch einen andersgläubigen Fürsten?[2]) Auf solche Fragen wird der Studierende nicht mit Unrecht in einem

1) Ich meine hier natürlich nicht die an und für sich gleichgiltige Reihenfolge der Kapitel, sondern die Eintheilung des Stoffes überhaupt.

2) Diese wichtige Frage wird z. B. im Fatḥ al-Mu'în, was die Richter anbetrifft, folgendermaassen beantwortet: „Hat ein Fürst, selbst ein un„gläubiger, oder ein Landeshaupt einen unfähigen, z. B. einen Muqallid oder

Lehrbuch des muhammedanisohen Rechts die Antwort suchen, aber im vorliegenden Werke findet er darüber keine Auskunft.

Namentlich über solche Fragen, die für die Praxis der späteren Zeit von höchster Wichtigkeit sind, findet man ergiebige Auskunft in den berühmten „Sammlungen von Gutachten oder Fetwas“[1] (Sachau S. XXIV). Sachau sagt, dieselben werden im Azhar nicht studiert; wenn damit gemeint wird, man gebrauche sie nicht als Grundlage für Vorlesungen, so versteht sich das ganz von selbst und gilt es natürlich auch ausserhalb Cairos. Sie werden aber nicht bloss „von den Kadis viel als Nachschlagebücher benutzt“, sondern alle Gesetzeskundigen studieren dieselben, und das Meiste von dem, was die neueren Fiqh-Bücher mehr als die alten enthalten, ist den Fatwasammlungen berühmter Muftîs entnommen. Hätte Sachau dieselben zu Rathe gezogen, so wäre sein Werk praktisch viel nützlicher geworden, denn jetzt bringt es zu vieles, das eigentlich zum Reiche des Mahdîs gehört, und zwar ohne das für den Leser unentbehrliche Korrektiv; dieser sollte wenigstens davor gewarnt werden, dass er die aufgeführten Bestimmungen (ausser denen, die sich auf Familien und Erbrecht beziehen) nicht als Gesetze in unserem Sinne auffasse, sondern dieselben vielmehr mit dem talmudischen und dem kanonischen Rechte in eine Klasse zu stellen habe.

Namentlich in Bezug auf das Erbrecht ist dem Europäischen Schriftsteller Selbständigkeit in der Darstellung geboten. Muḥammad, der die Hauptbestimmungen dieses Gesetzes selber getroffen hat, verstand nichts von der Arithmetik, wie die gläubige Tradition dies unbedingt anerkennt, und auch die Fuqahâ waren meistentheils nur mässige Arithmetiker. Trotzdem halten die arabischen Texte sich auch hier in der Darstellung strenge an die durch Qurân und Überlieferung gegebene Form und führt sie das ängstliche Festhalten des überlieferten Ausdrucks manchmal bis an die Grenze der Unklarheit.

Wenn unsereiner aber das in ziemlich weitläufiger und ungeschickter Weise überlieferte Erbrecht des Islams eingehend studiert hat, so gelingt es ihm ohne Mühe, die Bestimmungen in besserem Zusammenhange zu ordnen, als wie es die Fuqahâ thun. Verschiedene Wege können zu diesem Ziele führen, aber ohne Zweifel empfiehlt es sich, die „allgemeinen Erben“ selbständig voranzustellen, dann das Quotenerbengesetz als Ergänzung zum Agnatenerbrecht

---

„einen Unwissenden, zum Richter angestellt, so gelten dessen Richtersprüche“. (فان ولّى السلطان ولو كان كافرا او ذو شوكة غيرَ اهل للقضاء كَمقلد وجاهل نفذ قضاءه).

1) Diese sind gewöhnlich in dieselben Kapitel eingetheilt wie die Fiqhbücher; jedes Kapitel enthält alle Gutachten des Verfassers, die sich auf den im Titel erwähnten Gegenstaud beziehen.

(was es auch im Sinne Muḥammad's wirklich sein soll) folgen zu lassen und schliesslich die Präklusion u. s. w. zu behandeln.

Das Ganze macht dann nicht mehr den Eindruck der Verworrenheit, den der Laie aus dem ersten Anblick der Darstellung der arabischen Bücher bekommt, und man sieht gleich, dass das System auch nicht so unvernünftig ist, wie die eigenen Anmerkungen Sachau's (S. 198) es darstellen.

Die „allgemeinen Erben" werden in den betreffenden Kapiteln der arabischen Bücher zwar erst nach den Quotenerben aufgeführt[1]), doch sind ihre Interessen keineswegs, wie Sachau glaubt, hinter diejenigen der Quotenerben zurückgedrängt, wenngleich das System in einzelnen Fällen vom Gesetzgeber selbst weder beabsichtigte, noch vorausgesehene Konsequenzen ergiebt. Sachau's Behauptung, es könne vorkommen, „dass die genannten Erben alles bekommen, während der Haupterbe, der Sohn, leer ausgeht", ist absolut falsch; hätte der Verfasser einmal versucht, ein Beispiel dieser Enormität zu geben, so wäre ihm das gleich klar geworden.

Auch durch andere Versehen in diesem Kapitel erhalten wir den Eindruck, dass Sachau zwar gewissenhaft danach gestrebt hat, sein Original treu wiederzugeben, aber nicht dazu gekommen ist, sich in das ganze System hineinzudenken.

So soll, nach S. 210, Z. 4—5, der Sohn die Schwester zur allgemeinen Erbin machen. Ist hier die Schwester des Verstorbenen gemeint, so ist die These falsch; meint Sachau aber die Schwester des Sohnes, also die Tochter, so ist das eine müssige Wiederholung des auf der vorigen Seite (209, Z. 22 ff.) Gesagten.

S. 223, § 15. Nicht bloss auf die Schwestern der hier genannten Personen, sondern auch auf weibliche Verwandte gleicher „Richtung" und „Nähe" strahlt ihr Erbrecht aus, also auch die Tochter des Sohnes A wird zur *'aṣabah* durch den Sohn des Sohnes B[2]).

S. 224—5 lässt Sachau den richtig verwalteten Fiskus erst dann erben, wenn keine entfernte Verwandte vorhanden sind. Das Verhältniss ist gerade umgekehrt, die *ḏawul-arḥâm* kommen erst in letzter Instanz in Betracht, wie Bâdjûrî und die anderen Quellen sehr deutlich hervorheben[3]).

---

1) Dies geschieht hauptsächlich deshalb, weil nur die Quotenerben im Qurân genannt werden, was sich von selbst versteht, weil das Recht der allgemeinen Erben von Muḥammad als bekannt vorausgesetzt wurde.

2) S. 215, Z. 1 ff. hat Sachau selbst das Richtige.

3) Auch in der Lehre vom Testament kommen Missverständnisse vor. S. 239, Z. 7 ff. heisst es bei Sachau, der Testamentsvollstrecker habe nicht das Recht, minderjährige Kinder des Verstorbenen zu verheirathen, noch von dem Nachlass einen solchen Gebrauch zu machen, der den Gesetzen des Islams widerspricht (z. B. zum Bau einer Kirche). Im Originale steht, man könne einem Waṣî nicht durch Testament zur Verheiratung minderjähriger Kinder bevollmächtigen, noch ihm das Verwenden von Geld auf durch den Islam verbotene Zwecke übertragen. S. 239, Z. 17 ff. heisst das Verhältniss zwischen

Nur aus dem Umstande, dass das schâfi'itische Erbrecht dem Verfasser selbst nicht ganz klar geworden ist, kann ich mir die etwas sonderbare Thatsache erklären, dass er diesen Teil des Gesetzes in doppelter Darstellung giebt, einmal nach Bâdjûrî, dem alle übrigen Kapitel des Lehrbuchs entnommen sind, sodann noch einmal nach dem Minhâdj. Nach der Vorrede (S. XXV) soll diese doppelte Behandlung des Erbrechts „mit Rücksicht auf seine praktische Bedeutung" stattgefunden haben. Dann hätte allerdings das Ehegesetz wenigstens ein Gleiches verdient. Aber wozu soll denn die Wiederholung aller wichtigen Einzelheiten dienen? Natürlich kommen die im Minhâdj ebenso wie bei Bâdjûrî vor, und was der eine mehr als der andere hat, ist wirklich unbedeutend. Wenn man sich nun einmal auf die Wiedergabe eines arabischen Originals beschränken, aber über das Erbrecht etwas mehr geben wollte, als Bâdjûrî bringt, so hätte man das betreffende Kapitel des *Muḥarrar* an die Stelle desjenigen Bâdjûrî's setzen sollen. Dort wird das Erbrecht sehr detailliert behandelt, und viele Studenten, welche sich für das Übrige mit dem Minhâdj oder Bâdjûrî begnügen, erlernen jenes aus dem Muḥarrar.

Jedoch, wie gesagt, viel fruchtbarer wäre eine Darstellung namentlich dieses Kapitels nach Europäischer Methode gewesen, und dazu genügen die bei Bâdjûrî vorhandenen Daten vollständig. Da alles sich in Ziffern ausdrücken und nachrechnen lässt, braucht man vor unwillkürlicher Abweichung vom Originale keine Furcht zu haben.

Bâdjûrî's Glosse bezieht sich bekanntlich auf den Kommentar des Ibn Qâsim zur kurzgefassten Anleitung des Abû Schudjâ'. Von den 16 Kapiteln hat Sachau 9 ausgelassen und die übrigen 7 in 6 zusammengefasst: Eherecht, Freilassung, Erbrecht und Testament (bis), Sachenrecht, Richter und Gerichtsverfahren, Strafrecht. Ein ausführlicher, sehr gut eingerichteter Sachenindex hob bis zu einem gewissen Grade die Beschwerden auf, welche die traditionelle, unvernünftige Disposition des Originals dem Europäischen Studierenden beim Nachschlagen in den Weg legt. Es wird jedoch dadurch, wie aus dem Obigen ersichtlich, dem Mangel einer selbständigen Behandlung nicht abgeholfen; auch im Index findet man bloss dasjenige aufgeführt, was Bâdjûrî bringt, d. h. auf der einen Seite viel zu viel, auf der andern viel zu wenig, und alles ohne Erklärung der Bedeutung des Gegebenen für die Praxis und das Leben. Nur sehr selten fügt der Verfasser seiner Wiedergabe eigene Anmerkungen bei, und diese sind, wie wir anlässlich des Erbrechts sahen, nicht immer glücklich.

Testator und Waṣî ein zu jeder Zeit beiderseits lösbarer Kontrakt, aber Bâdjûrî fügt ausdrücklich hinzu, der Waṣi sei zur Annahme verpflichtet, wenn die Interessen von Minderjährigen durch seine Ablehnung Schaden erleiden würden. S. 238, Anm. muss für عادل (gerecht) عدل (unbescholten) gelesen werden.

Ausserdem ist die Wiedergabe in mancher Beziehung so frei, dass dadurch vieles von den Vortheilen, die der enge Anschluss an ein Original von anerkannter Autorität immerhin bietet, verloren geht. Dies hängt nicht damit zusammen, dass der Verfasser an schwierigen Stellen das Minhâdj oder das Iqnâ' zu Rathe gezogen hat, denn davon bemerkt der Leser nur wenig. Aber während Sachau auf der einen Seite, wie er selbst im Vorwort eingesteht, die aus pädagogischen Gründen erfolgten Wiederholungen des Bâdjûrî „absichtlich nicht ganz vermieden" hat, sind manche Sätze ausgelassen oder sehr bedeutend verkürzt, deren vollständige Übersetzung erwünscht gewesen wäre. Da der Verfasser sich nun einmal selbst die beschränkte Aufgabe gestellt hatte, einige Kapitel eines Arabischen Textes vom Standpunkte des arabischen Philologen aus möglichst treu wiederzugeben, hätte er besser daran gethan, die Wiederholungen und einige für eine Überlieferung weniger geeignete grammatische Anmerkungen ganz auszulassen, dagegen das Übrige ohne weitere Freiheiten zu übersetzen. Er hätte dann mit seiner arabischen Schulung natürlich eine ganz andere Arbeit geliefert als die von ärgerlichen Schnitzern wimmelnden Französischen Übersetzungen von zwei schâfi'itischen Rechtsbüchern [1]), welche Van den Berg veröffentlicht hat. Um aber eine freie und dennoch pünktlich treue Wiedergabe eines solchen Textes liefern zu können, muss man in dieser technischen Litteratur durchaus bewandert sein; dass dies mit Sachau nicht der Fall ist, kann man ihm angesichts seiner vielseitigen Studien nicht verargen. Die Wiedergabe seines Originals ist indessen jetzt nicht überall zuverlässig, wie wir schon hie und da gesehen haben. Um diese Bemerkung noch etwas näher zu beleuchten, greife ich aufs Geradewohl ein paar Seiten aus dem V. Buche (Richter und Gerichtsverfahren) heraus.

S. 696, Z. 6 ff. hat Sachau sein Original völlig missverstanden: „Wenn ein Richter nicht vorhanden ist oder ein vorhandener Richter „unerschwingliche Gebühren verlangt, können zwei oder mehr Personen, einerlei ob sie zum Richteramt qualifizirt sind oder nicht, als Schiedsgericht fungieren über Sachen, bei denen u. s. w." Man fragt sich natürlich, warum denn wenigstens zwei Personen zum Schiedsgericht erforderlich sind und wie die Entscheidung getroffen werden soll, wenn die zwei verschiedener Ansicht sind. Bâdjûrî sagt aber etwas ganz anderes: „Es dürfen zwei oder mehr Personen „über Sachen, bei denen u. s. w., zum S c h i e d s r i c h t e r a n - „s t e l l e n 1. eine zum Richteramt qualifizierte Person, unbedingt; „2. eine nicht dazu qualifizierte Person nur dann, wenn ein Richter „nicht vorhanden ist oder bedeutende Gebühren verlangt" [2]).

---

1) Der Minhâdj und der Fatḥ al-Qarib. Kennzeichnend für diese beiden Übersetzungen ist es, dass die beiden Titel der Originale falsch wiedergegeben und gleich die einleitenden Worte des Fatḥ al-Qarib falsch übersetzt sind.

2) ويجوز ان يُحَكِّمَ اثنان فاكثر فى غير عقوبة لله تعالى اهلا

S. 696, Z. 20 ff. Hier und an vielen anderen Stellen hat Sachau nicht genau zwischen den „fünf gesetzlichen Klassen" (خمسة الاحكام) unterschieden, in welche alle denkbaren Handlungen des Menschen zerfallen. Diese sind: 1. فرض oder واجب, d. h. eine Pflicht, deren Erfüllung belohnt, deren Vernachlässigung bestraft wird; 2. سنة, مسنون, مندوب oder مستحب, d. h. eine gesetzlich anempfohlene Handlung, deren Verrichtung belohnt, deren Nichtverrichtung aber nicht bestraft wird; 3. جائز oder مباح, eine erlaubte, gesetzlich gleichgiltige Handlung; 4. مكروه eine vom Gesetz missbilligte, aber nicht strafbare Handlung; 5. حرام, eine gesetzlich verbotene, strafbare Handlung[1]). Nun gehört alles, was Sachau hier mit seinem zweimaligen „soll" zur Verpflichtung macht, in Wirklichkeit zu den anempfohlenen Handlungen (zweiter Klasse). Das Gleiche gilt u. a. von dem fünfmaligen „soll" S. 700, Z. 34—S. 701, Z. 9. In diesen Fällen ist der Fehler allerdings weniger bedenklich als S. 703, S. 19—22. Im Kontext ist hier von verschiedenen Handlungen die Rede, welche der Richter unterlassen soll, weil sie seine Unparteilichkeit beeinträchtigen. Es wird z. B. angegeben, von welchen Personen der Richter ohne Bedenken Geschenke annehmen darf, von welchen nicht, welche Einladungen anzunehmen ihm gestattet oder verboten ist. Da heisst es nun u. a.: „Es ist dem Richter erlaubt, im Interesse einer von den Parteien „der andern eine gütliche Einigung zu empfehlen, die Bezahlung „der Schuld einer Partei selbst zu übernehmen, Kranke zu be„suchen, Begräbnissen beizuwohnen, von der Reise zurückgekehrte „Personen zu bewillkommnen, (die drei letzgenannten Sachen) auch

---

للقضاء مطلقا او غير اهل له مع عدم القاضى او مع طلب مال له وقع.
Von „unerschwinglichen" Gebühren ist gar nicht die Rede; Bâdjûri gebraucht (auch wo von den Geschenken, welche der Richter annehmen darf, gehandelt wird) له وقع in dem Sinne von „nicht völlig unbedeutend". Andere Rechtslehrer lassen übrigens die Worte له وقع aus. Ebenso wie die Letzteren lehrt Bâdjûri, dass der Richter überhaupt keine Gebühren verlangen darf, aber in Abweichung von ihnen findet Bâdjûri in der Erhebung von ganz unbedeutenden Gebühren noch keinen genügenden Grund, nicht-qualifizierte Personen als Schiedsrichter zuzulassen.

1) Alle diese *termini technici*, mit Ausnahme des fünften, fehlen in Sachau's Index, vielleicht weil dieselben zufällig in den von ihm übersetzten Kapiteln Bâdjûri's nicht zusammen aufgeführt und erklärt werden. Im ersten Bande Bâdjûri's wird die Erklärung mehr als einmal gegeben, und in allen Kapiteln kommen einzelne von diesen Kategorien vor, sodass man eine Erwähnung derselben in einer Einführung in die Gesetzeskunde ungern vermisst. Zwischen der ersten und zweiten, sowie zwischen der vierten und fünften Klasse werden wohl noch Übergangsklassen aufgeführt.

„wenn die Betreffenden einen Prozess haben sollten, weil es gott-„gefällige Werke sind“ [1]).

Sachau macht hieraus: „Der Richter soll, bevor es zum Prozess „kommt, eine gütliche Einigung der Parteien anstreben. Er soll „Kranke besuchen, den Begräbnissen beiwohnen, die von der Reise „Ankommenden besuchen“.

Hier wird also nicht nur der erlaubte Vermittelungsversuch dem Richter zur Pflicht gemacht, sondern noch dazu ganz gegen den Charakter des Islams als Laienreligion ohne Priester der Richter als eine Art Seelsorger dargestellt. Durch له (welches Sachau mit عليه verwechselt hat) sind die besagten Handlungen als zur 3. Klasse (erlaubte) gehörig bezeichnet. Mit Seelsorge hat der Qâḍî als solcher nichts zu thun; das Besuchen von Kranken sowie alles, was man zur Seelsorge rechnen kann (z. B. das Mahnen zum Guten und das Abmahnen vom Bösen), ist die Aufgabe aller Gläubigen ohne Unterschied. Es bleibt auch dem Qâḍî trotz seines Amtes erlaubt, sich daran zu betheiligen, obgleich man darin eine besondere Gefälligkeit gegen die betreffenden Personen sehen könnte.

Bâdjûrî (Band II, S. 547 der von mir benutzten Ausgabe) sagt: „Es ist (dem Landesherrn) erlaubt, mehr als einen Richter „an einem Orte anzustellen, wenn er sie nur nicht zur Einstimmigkeit „in ihren Entscheidungen verpflichtet; in diesem Falle wäre es nicht „erlaubt, wegen möglicher Meinungsverschiedenheit zwischen den-„selben in solchen Sachen, welche dem Ermessen des Richters über-„lassen sind. Aus dieser Begründung ergiebt sich, dass das Nicht-„erlaubtsein (der bedingten Anstellung) sich beschränkt auf die „Fragen, über welche kein Consensus existiert, und das liegt denn „auch auf der Hand“ [2]). Sachau's verkürzte Wiedergabe (S. 696, Z. 27—29) lautet folgendermassen: „Der Landesherr kann an einem „Orte mehr als einen Richter anstellen, aber jeder Richter bleibt „Einzelrichter und der Landesherr kann sie nicht verpflichten, ge-„meinschaftlich zu urtheilen“.

---

1) وللقاضى ان يشفع لاحد الخصمين عند الاخر وأن يدفع عنه ما عليه وان يعود المرضى ويشهد الجنائز ويزور القادمين من السفر ولو كان لهم خصومة لان ذلك قربة.

2) ويجوز نصب اكثر من قاض بمحل ان لم يشرط عليهم اجتماعهم على الحكم والا فلا يجوز لما يقع بينهم من الخلاف فى محل الاجتهاد ويؤخذ من التعليل ان محل عدم الجواز فى غير المسائل المتفق عليها وهو ظاهر.

Den nächstfolgenden Satz hat Sachau zwar etwas besser verstanden, aber doch wieder nicht ganz richtig, und auch bei der Wiedergabe dieser Bestimmungen hat er ohne giltigen Grund allerlei ausgelassen. Bâdjûrî II, S. 547: „Es ist empfehlenswerth für den „Landesherrn, dem Richter zu gestatten, sich Stellvertreter zu seiner „Hülfe zu nehmen. Hat er diese Erlaubniss unbedingt ertheilt, so „darf der Richter ohne Beschränkung Stellvertreter anstellen; hat „der Fürst dieselbe aber auf gewisse Fälle beschränkt, so darf der „Richter diese Bestimmung nicht übertreten. Hat der Fürst die „Stellvertretung weder erlaubt, noch verboten, so darf der Richter „sich nur aus Noth in Fällen, wo er selbst ausser Stande ist, seine „Amtspflicht zu erfüllen, einen Stellvertreter annehmen. Hat der „Fürst ihm die Stellvertretung verboten, so ist ihm dieselbe unter „keinen Umständen gestattet, sondern er beschränke sich auf die „Arbeit, wozu er im Stande ist“ [1]). Bei Sachau (S. 696, Z. 30 ff.) heisst das: „Es ist empfehlenswerth für den Landesherrn, dem Richter „zu gestatten, dass er sich selbst einen Stellvertreter zu seiner Hülfe „annehme. Wenn der Landesherr diese Erlaubniss von Bedingungen „abhängig macht, müssen sie erfüllt werden; wenn er dagegen in „dieser Sache nichts verfügt, kann sich der Richter nach Bedürfniss „einrichten“.

S. 697, Z. 14 hat die Auslassung des im Original vorhandenen لكن die Übersetzung etwas unklar gemacht. „Eine solche Absetzung „ist verboten, aber trotzdem giltig, wenn eine zum Richteramt ge„eignete Person in loco vorhanden ist“ [2]), sagt Bâdjûrî. Beiläufig bemerken wir, dass solche Bestimmungen natürlich erst recht auf das Mahdîreich berechnet sind. In dieser bösen Welt sind, nach der Ansicht der Fuqahâ, schon Jahrhunderte lang keine eigentlichen Richter, auch nicht solche, die den niedrigsten Bedingungen entsprechen, sondern nur *Qudhât ad-dharûrah*, Beamte, welche man aus Noth als Richter anerkennt und deren Anstellung und Absetzung nach der Willkür der Landesherren erfolgt. Fast alles in diesem Kapitel gehört *omnium consensu* zur idealen Theorie.

---

1) ويندب للامام ان يأذن للقاضى فى الاستخلاف اعانة له فان اطلق الاذن فى الاستخلاف استخلف مطلقا وان خصصه بشىء لم يتعده وان لم يأذن له فى الاستخلاف ولم ينهه عنه استخلف فيما عجز عنه لحاجته اليه دون ما قدر عليه وان نهاه عنه لم يستخلف اصلا ويقتصر على ما يمكنه.

2) حرم عزله ولكن ينفذ ان وجد ثم صالح. Bei Sachau steht: „. . . . . d. h. eine solche Absetzung ist verboten nach dem Gesetz. Diese Absetzung tritt sofort in Kraft, wenn eine andere u. s. w.“

S. 700, Z. 13 ff. „Der Richter muss eine genügende Kenntniss „haben von der Differenz der Vier, d. h. den Verschieden- „heiten in den Systemen der Begründer der vier Rechtsschulen „u. s. w." Im Original[1]) wird gar nicht von den vier Rechtsschulen gesprochen; die Ergänzung läuft dem Sinne der Worte Bâdjûrî's sogar zuwider. Sachau hat wieder vergessen, dass hier nicht von den Richtern der Realität, sondern von dem idealen „generellen Mudjtahid" die Rede ist, und dieser hat mit der Autorität der vier Schulen nichts zu thun, wohl aber mit dem Consensus im allgemeinen Sinne, d. h., wie Bâdjûrî mit klaren Worten sagt, er darf keine Entscheidung nach einer Ansicht treffen, welche weder unter Muḥammad's Genossen, noch unter den späteren Gesetzeskundigen Vertreter gefunden hat.

Für die Praxis ist das alles ohne Bedeutung, sintemal es seit den Zeiten Ibn Ḥadjar's und ar-Ramlî's nicht einmal Mudjtahids des niedrigsten Ranges mehr giebt.

Einige andere Fehler, welche hauptsächlich auf Missverständniss der Consensuslehre beruhen, haben wir schon oben besprochen.

Die Sätze Bâdjûrî's, welche von den Pflichten des Qâdhîs mit Bezug auf die Gefangenen handeln, sind von Sachau, S. 701, Z. 10 bis 13, sehr verkürzt und ungenau wiedergegeben. So muss der Richter „eventuell auf Grund des Geständnisses eines Gefangenen ein neues Verfahren einleiten". Bei Bâdjûrî findet sich nichts derartiges, und das nimmt nicht Wunder, da nach dem muslimischen Gesetz das Geständniss jeden Prozess beendigt, weil es als vollgültiger Beweis angenommen wird. Die Worte, welche Sachau möglicherweise in dem Sinne missverstanden hat, sind folgende: „oder er „(der Richter) gebietet ihm (dem Gefangenen), falls er eingestanden „hat, etwas schuldig zu sein, seine Schuld zu zahlen; wenn er be- „zahlt hat, lässt der Richter es durch Ausruf bekannt machen, weil „vielleicht noch ein anderer Kläger etwas gegen den Gefangenen „noch vorzubringen hat. Bringt aber niemand eine Klage vor, so „setzt er ihn in Freiheit"[2]).

---

1) Bâdjûrî II, 551: معرفة الاختلاف الواقع بين العلماء اى معرفة المسائل المختلف فيها بين العلماء ولا يشترط معرفته لكل فرد من افراد المسائل المختلف فيها كما هو ظاهره بل يكفيه معرفته ان قوله فى المسألة التى يقضى فيها لا يخالف اقوال العلماء فيها من الصحابة فمن بعدهم.

2) او يأمره باداء المال ان اقر بمال فان اداه امر بالنداء عليه لاحتمال خصم اخر فان لم يحضر احد اطلقه.

S. 702, Anmerkung 1 bezieht sich auf ein paar Worte, die bei Bâdjûrî vorkommen, aber in Sachau's Übersetzung ausgelassen sind, nämlich: „und er sorge für eine Peitsche zur Ausführung von „Strafen" [1]).

Bâdjûrî I, 559 handelt von der Pflicht des Richters, alle Muslime, die als Parteien vor ihm erscheinen, völlig gleich zu behandeln. Dies soll der Qâdhî thun, „wenngleich beide Parteien in „Bezug auf Tugend oder in anderer Hinsicht einander nicht gleich „sein sollten; auch darf er eine Partei, die sich im Prozess durch „einen Bevollmächtigten vertreten lässt, nicht höflicher behandeln „als Letzteren, noch als die Gegenpartei, denn der Bevollmächtiger „bleibt auch selbst in den Prozess mit einbezogen, wie man daraus „ersieht, dass der Richter ihn, falls seinerseits ein Eid geleistet „werden soll, persönlich (d. h. nicht durch den Bevollmächtigten) „schwören lassen muss . . . . Wir haben aber oft gesehen, „dass eine Partei aus Unbekanntschaft mit dieser Vorschrift sich im „Prozess durch einen Bevollmächtigten vertreten liess, um der Gleich- „setzung mit der andern Partei zu entgehen, und dieses Übel hat „sich leider Gottes überall eingeschlichen" [2]).

Sachau, S. 702, Z. 24 ff. giebt dies sehr ungenau wieder: „Die „Gleichheit vor dem Gericht wird so aufgefasst, dass der Richter „zwei Parteien (Personen) oder eventuell deren Vertreter, falls die „Parteien den gleichen Rang einnehmen, in jeder Beziehung „(also nicht bloss in den drei in diesem Paragraphen genannten „Dingen) völlig gleich behandeln soll. Alle freien Muslims sind, „sofern sie bürgerlich unbescholten, dem Range nach einander gleich".

Dass letzterer Satz im allgemeinen Sinne unrichtig ist, weiss jeder, der den Paragraphen von der كفاءة aus dem Ehegesetz kennt,

---

1) ودرةً [Accusat. abhängig von ويتخذ] بكسر الدال وفتح الراء المشددة للتأديب بها.

2) ويسوى القاضى وجوبا بين الخصمين وان اختلفا فى الفضيلة وغيرها ولا يرفع الموكل عن الخصم مع وكيله لان الدعوى متعلقة به ايضا بدليل انه اذا وجبت يمين وجب تحليفه ...... وقد رأينا من يوكل فرارا من التسوية بينه وبين خصمه لجهله بهذا الحكم وهو مما تعم به البلوى ولا حول ولا قوة الا بالله العلى العظيم.

Etwas weiter fügt Bâdjûrî hinzu, nur nicht-muslimische Unterthanen eines muslimischen Staates seien von dieser Gleichsetzung ausgeschlossen, obgleich einige Autoritäten der Ansicht seien, der Richter habe die Wahl, dieselben mit Muslimen gleich zu behandeln oder nicht.

denn dort werden die freien Muslime nach Abstammung, Beruf u. s. w. in eine lange Reihe von Rängen eingeteilt. Meint aber Sachau bloss die Gleichheit vor dem Richter, so hätte er das Wort Rang nicht gebrauchen und nicht von Freiheit und Unbescholtenheit reden sollen. Die Unbescholtenhoit der Parteien ist dem Richter völlig gleichgültig: weder Bâdjûrî noch andere Autoritäten erwähnen dieselbe in diesem Zusammenhang auch nur mit einem Worte.

S. 703, Z. 1—4 giebt Sachau als die Ansicht Bâdjûrî's über die Frage „ob der Richter den Christen unter den Muslim placieren muss oder es ihm erlaubt ist" gerade diejenige, welche Bâdjûrî mit den Worten فالمعتمد الوجوب ablehnt.

S. 703, Z. 17—18: „Der Richter darf Geschenke von seinen „Verwandten annehmen, da er über sie nicht zu Gericht sitzen „darf", soll heissen: „Der Richter darf Geschenke von seinen „Ascendenten und Descendenten annehmen, da er kein Urtheil zu „ihren Gunsten sprechen darf" [1]).

Dem Richter wird bei Bâdjûrî anempfohlen, sich nicht persönlich mit Handel und ähnlichen Geschäften einzulassen, wenn er einen Bevollmächtigten finden kann, um ihn zu vertreten [2]). Daraus macht Sachau ein unbedingtes Verbot (S. 703, Z. 25—6): „Der Richter soll nicht Handel oder anderweitige Ge„schäfte treiben".

Diese Détailbemerkungen werden zur Begründung meines Urteils genügen, dass grössere Akribie, namentlich weil wir es hier mit einem juristischen Texte zu thun haben, erwünscht gewesen wäre. Der Verfasser hat die vielfach unvernünftige Disposition seines Originals ängstlich beibehalten, dagegen die einzelnen Sätze mit bisweilen sehr grosser Freiheit wiedergegeben; dem Leser wäre mehr genützt mit einer freieren Disposition bei unerbittlicher Strenge in der Übersetzung des Einzelnen.

Nicht weniger unvernünftig als die Einrichtung der Fiqh-Bücher sind manche der darin enthaltenen Bestimmungen; wie jene

---

1) Bâdjûrî II, 559: ويستثنى من ذلك هدية ابعاضه كما قاله الاذرعى لانه لا ينفذ حكمه لهم. Die ابعاض sind im Sprachgebrauch der Fuqahâ die اصول und die فروع. Richterspruch und Zeugniss sind beide nach muslimischem Rechte ungiltig, wenn sie zu Gunsten von Ascendenten oder Descendenten lauten sollten, im entgegengesetzten Falle aber giltig. Auch hier hat Sachau die Präposition ل falsch aufgefasst.

2) ويندب ان لا يبيع ولا يشترى وهكذا سائر المعاملات بنفسه الا ان فقد من يوكله او بوكيل له معروف لئلا يحابى فيهما فيميل قلبه الى من يحابيه اذا وقع بينه وبين غيره حكومة.

lassen sich diese nur auf historischem Wege erklären, aber darin mit den Muhammedanern Äusserungen göttlicher Weisheit zu erblicken, wird unserem Verständniss zu schwer. Manchmal gestehen die Fuqahâ in Bezug auf eine gesetzliche Bestimmung selbst ein, dass es ihnen nicht gelingt, den vernünftigen Grund derselben zu entdecken, und sie nennen solche Artikel *ta'abbudî*, d. h. Anordnungen, welche der Glaube als göttlich anzunehmen hat, aber der Verstand nicht ergründen kann. Wenn irgend möglich, finden sie aber auch in den seltsamsten Gesetzen eine *ḥikmah*, einen Gedanken göttlicher Weisheit.

Nun sind aber Sachau einzelne von diesen Bestimmungen so unvernünftig vorgekommen, dass er ihren wirklichen Sinn für unwahrscheinlich gehalten und sie in seiner Darstellung durch andere ersetzt hat. Ein auffallendes Beispiel davon liefert seine Behandlung der Strafe für Unzucht.

Mit Bezug auf dieses Verbrechen werden die Menschen in zwei Hauptklassen eingeteilt, die der *Muḥṣans*, welche dafür die Strafe der Steinigung zu erleiden haben, und die der *Nicht-Muḥṣans*, welche mit 100 Hieben bestraft werden, falls sie frei, mit 50, falls sie Sklaven sind.

Muḥṣan aber ist diejenige männliche oder weibliche Person, welche volljährig, im Vollbesitz der Geisteskräfte und frei ist und in legaler Ehe die Cohabitation ausgeübt hat. Diese Bedingungen werden von Bâdjûrî ganz übereinstimmend mit den übrigen Gesetzeslehrern erwähnt[1]). Auf die letzte Bedingung kommt eigentlich alles an, denn nur sie unterscheidet den Muḥṣan von dem verantwortlichen Nicht-Muḥṣan.

Derjenige Freie also, der etwa nur einen Tag seines Lebens verheirathet gewesen ist und seine maritalen Rechte rite ausgeübt hat, bleibt sein Leben lang *Muḥṣan*, und im Falle von Unzucht wird die Todesstrafe über ihn verhängt, während der Unverheirathete, auch wenn er immer eine grosse Zahl von gesetzlichen Concubinen zu seiner Verfügung gehabt hat, das gleiche Verbrechen nur mit Geisselstrafe büsst. Vernünftig wird keiner von uns diese Unterscheidung nennen, da sie jedes logischen oder moralischen Grundes entbehrt. Bâdjûrî hilft sich und seinen gläubigen Schülern mit folgender Begründung[2]): „weil der Geschlechtstrieb in die Seelen gelegt ist und „also derjenige, der in legaler Ehe die Cohabitation ausgeübt hat,

---

1) Abû Schudjâ' hat die Worte: ووجود الوطئ فى نكاح صحيح, Ibn Qâsim beschreibt den Muḥṣan näher als الذى غيب حشفته او قدرها من مقطوعها بقبل فى نكاح صحيح, und Bâdjûrî fügt zur Erläuterung hinzu, dass der besagte Actus auch die Frau zur *Muḥṣanah* stempelt.

2) Bâdjûrî II, 387: لان الشهوة مركبة فى النفوس فاذا وطئ فى نكاح

„diesem Triebe Genüge geleistet hat, so dass von ihm zu erwarten „wäre, dass er sich von Unzucht frei halten sollte; darum wird „über ihn, wenn er das Verbrechen begeht, die schwerere Strafe „der Steinigung verhängt“. Dieser Blödsinn ist keine Erfindung Bâdjûrî's, denn auch ältere Autoritäten, sofern sie sich nicht mit dem *sit pro ratione voluntas* begnügen, bringen die nämliche Argumentation vor. Die Frage, wie so z. B. durch einmalige Cohabitation dem Geschlechtstriebe für immer Genüge geleistet sein soll, oder die andere, warum diese Befriedigung nur in der Ehe und nicht auch in anderer gesetzlich erlaubter Cohabitation zu Stande kommt, lassen die Gelehrten unbeantwortet. Mündlich hörte ich die Sache einmal von einem grossen Faqîh in dem Sinne erläutern, der Muḥṣan habe, wäre es auch nur ein einzelnes Mal, die edelste Art der legalen Cohabitation durch eigene Erfahrung kennen gelernt und solle dadurch der illegalen in doppeltem Maasse abgeneigt sein!

Sachau (S. 809, § 2) aber hat die sonderbare Bedingung durch folgende vernünftige ersetzt, dass der Muḥṣan „die Möglichkeit hat, „in legaler Ehe die Cohabitation auszuüben“. Das wäre allerdings ein moralischer Grund zur Verschärfung der Strafe, aber er kommt in keinem Fiqh-Buche vor. S. 816, Z. 15 ff. giebt Sachau die Begründung Bâdjûrî's mit diesen Worten wieder: „Wer *muḥsan*, „d. i. wohl bewahrt, durch eine rechtmässige Ehe gegen Aus„schweifungen wohl bewahrt ist, ist unentschuldbar, wenn er Un„zucht begeht, und leidet die höchste Strafe des Gesetzes“. Bâdjûrî sagt aber nichts derartiges, denn er wusste zu gut, dass die Frage, ob der Schuldige gerade zu der Zeit, wo er die Unzucht beging, verheirathet war, gar nicht in Betracht kommt.

S. 817, Z. 30 ff. wird die falsche Begründung in etwas anderer Form wiederholt: „Wer rite verheiratet ist, soll sich des Ehebruchs „enthalten und verdient, wenn er dennoch die Ehe bricht, die „schwerste Strafe“. Hier kommt der neue Irrthum hinzu, der männliche Muslim könnte Ehebruch begehen, eine These, die mit dem ganzen Wesen der Ehe nach muslimischen Gesetz unvereinbar ist[1]). Der Mann verpflichtet sich durch den Ehekontrakt, seiner Frau Wohnung, Lebensunterhalt, Diener u. s. w. zu verschaffen, wenn er mehrere Weiber heiraten sollte, nicht längere Zeit bei der einen als bei der anderen zuzubringen, aber in sexueller Beziehung werden ihm durch die Ehe keinerlei Verpflichtungen auferlegt, und von Treue in unserem Sinne gegen die Gattinnen kann nicht die Rede

---

صحيح فقد استوفاها فكان حقه ان يمتنع من الزنا فاذا وقع فيه غلظ
عليه بالرجم.

1) Sachau sagt selbst S. 816, Z. 3 ff.: „Es wird in dem Begriff der Un„zucht zwischen Ehebruch und anderweitiger Unzucht nicht unterschieden“. Natürlich, weil es Ehebruch überhaupt im Islam nicht giebt, aber der Verf. hätte dies nicht auf der folgenden Seite wieder vergessen sollen.

sein. Der Mann darf ja vier Weiber heirathen, so viele Concubinen kaufen, als er will, und wenn er nun einmal ausserhalb dieser legalen Wege geschlechtlichen Verkehr sucht, so versündigt er sich damit gegen Gott, bricht aber weder Treue noch Ehe.

Die Frau wird durch den Heirathskontrakt verpflichtet, ihrem Manne in Bezug auf die Cohabitation Genüge zu leisten, die ihr von ihm angewiesene Wohnung nicht ohne seine Erlaubniss zu verlassen u. s. w. Wenn sie Unzucht begeht, wird dies dennoch auch in erster Linie als eine Sünde gegen Gott betrachtet, aber hier kommt allerdings eine Verkürzung der Rechte des Gatten hinzu. Daher stellt ihm das Gesetz den Weg der eidlichen Anklage (*Li'ân*) offen, namentlich damit er nicht genöthigt sei, von Anderen erzeugte Kinder als die seinigen anzuerkennen. Obgleich hier also ohne Zweifel Untreue gegen den Mann vorliegt, betrachtet das muslimische Gesetz das Vergehen nicht von dem Gesichtspunkte aus, wie wir den Ehebruch.

Noch seltsamer als Sachau's oben erwähnte Änderung der Bedingungen, denen der Muḥṣan zu entsprechen hat, ist die davon abweichende Definition desselben Wortes, die er auf der nämlichen Seite (S. 809, § 1) giebt: „*muḥṣan*, d. h. eine verheirathete, im „Vollbesitz der Bürger- und Ehrenrechte befindliche Person". Dies ist nur dann nicht falsch, wenn man unter Bürgerrechten die Freiheit (als Gegensatz der Sklaverei) und unter Ehrenrechten den Vollbesitz der Geisteskräfte versteht, und wenn verheirathet den Sinn hat, dass die betreffende Person wenigstens einmal verheirathet war und ihr maritalen Rechte ausgeübt hat. Aber dann hätte der Verfasser doch andere Ausdrücke wählen sollen[1]).

S. 819, Z. 6—8: „Der Richter darf von einer Bestrafung ganz „absehen, wenn kein Kläger vorhanden ist, dagegen muss er strafen, „wenn ein Kläger vorhanden ist".

Im Original wird gesagt, dass der Richter von der Anwendung diskretionärer Strafen[2]) absehen kann, wenn es sich bloss um Vergehen gegen Gott handelt, weil in Bezug auf diese das Prinzip der

1) Vielleicht hat Sachau sich theilweise durch die Thatsache irreführen lassen, dass *muḥṣan* im Kapitel von der „Verleumdung" eine etwas andere Bedeutung hat, aber dies wird von den Fuqahâ immer gehörig hervorgehoben, und die von S. gegebenen Erklärungen finden sich nirgends. Auf die verschiedenen Bedeutungen von *muḥṣan* hätte S. hinweisen sollen, denn jetzt wirken die Angaben S. 74, Anm. 1, S. 809 und S. 818 verwirrend auf den Leser, der sie zusammenhält.

2) S. 819, Z. 1 ist statt „der discretionären Strafe" zu lesen: „der bestimmten Strafe". Die von Bâdjûrî angegebenen Arten des *Ta'zîr* (من ضرب او صفع او حبس او تاجريس او تسويد وجه او قيام من مجلس او توبيخ بكلام) hätte S. ohne Raumverschwendung daselbst genau übersetzen können.

Freigebigkeit gilt; nicht aber, wenn das Recht eines Menschen verletzt worden ist und dieser die Bestrafung verlangt. Dem fügt Bâdjûrî hinzu, der Richter habe dagegen keine Wahl in Bezug auf die Anwendung der „bestimmten Strafen"; wenn er wisse, dass ein Verbrechen, dessen Strafe bestimmt ist, begangen sei, müsse er dieselbe vollziehen. In Bezug auf diese letzteren Strafen ist Fürbitte im Interesse der Schuldigen nicht erlaubt, während dieselbe sonst anempfohlen ist[1]). Aus letzterem Satze macht Sachau: „Fürbitte in Bezug auf die Abänderung oder Milderung von Strafen „ist unter allen Umständen unstatthaft". Diese an und für sich falsche Übersetzung wirkt noch beirrender, da sie in einem Kontext vorkommt, wo gerade von den diskretionären Strafen die Rede ist[2]).

Einen anderen in diesen Zusammenhang hineingehörenden Passus Bâdjûrî's (II, 384 in der Einleitung zur Besprechung der bestimmten Strafen) hat Sachau hier nicht verwerthet; er hätte anlässlich desselben auf einen merkwürdigen Charakterzug des schâfi'itischen Strafrechts die Aufmerksamkeit lenken können.

Dem Richter ist zwar, wenn ein Verbrechen mit bestimmter Strafe rite konstatiert ist, keine Nachgiebigkeit erlaubt, aber das ganze Strafgesetz ist darauf angelegt, dass solche Strafen nur höchst selten angewendet werden.

So bedarf es z. B. zur Constatierung eines Falles von Unzucht des schwer zu erbringenden Beweises durch vier Zeugen. Gesetzt einmal, diese wären vorhanden, so droht ihnen die Gefahr, dass, wenn das Zeugniss vom Richter nicht als vollgültig angenommen wird, über sie selbst die Strafe wegen Verleumdung (80 Hiebe) verhängt wird. Dasselbe gilt *mutatis mutandis* in Bezug auf andere Übertretungen gegen Gott; dabei unterliegen die Zeugen diskretionären Strafen wegen Verleumdung, wenn der Beweis nicht allen Anforderungen genügt. Es steht jedem frei, sich selbst beim Richter als Zeugen in solchen Sachen zu melden, aber wer wird das unter solchen Umständen thun?

Zum Zeugen aufgefordert wird man nicht, denn während sonst in Fällen, wo das freiwillige Zeugniss *Dei causa* zugelassen ist, auch dem öffentlichen Kläger[3]) die Thüre des Gerichtshofs offen steht,

---

1) Bâdjûrî II, 390: ولا يجوز للامام العفو عن الحدود بعد ان بلغه ما يوجبها ولا تجوز الشفاعة فيها .... وتسنّ الشفاعة الحسنة عند ولاة الأمر فى غير الحدود.

2) Unter den Gesetzesübertretungen, für welche diskretionäre Bestrafung gilt, führt Sachau S. 819, Z. 14—15 im Widerspruch mit seinem eigenen Texte „Beschimpfung oder Verleumdung wegen Unzucht" auf. Sein Original hat im Gegentheil: وسبّ بغير قذف, und قذف ist gerade الرمى بالزنا.

3) Das Zeugniss *Dei causa* und namentlich auch die Klage *Dei causa*,

sind die Vergehen, für welche bestimmte Strafen gelten, davon ausgenommen. Auch gilt das Ablegen eines solchen Zeugnisses, wie wir gleich sehen werden, gar nicht für verdienstlich.

Nun darf der Richter in Fällen, wo ihm persönlich die Sachlage auf irgend einem Wege bekannt geworden ist, ohne Zeugen zu hören oder Eide schwören zu lassen „nach seinem eignen Wissen Urtheil sprechen", und auf keinen Fall darf er, wenn etwa der Zeugenbeweis seinem Wissen von der Sache widerspräche, gegen dieses Wissen urtheilen; dann soll er vielmehr die Sache unentschieden lassen[1]). Jenes Wissen muss aber denselben Bedingungen der Sicherheit entsprechen, welche für eine giltige Zeugenaussage erforderlich sind.

Die nähere Bestimmung dieses قضاء القاضى بعلمه gehört zu den Fragen, über welche die Ḥadjarijjîn und die Ramlijjîn auseinander gehn. Der Verfasser des Fatḥ al-mu'în (vergl. das Citat in der Anmerkung) folgt der Ansicht Ibn Ḥadjar's, nach welcher jeder Qâdhî, wenn im Übrigen sein „Wissen" den gesetzlichen Anforderungen entspricht, nach diesem Wissen Urtheil sprechen kann, auch wenn er eigentlich unqualifiziert, also nur Richter *faute de mieux* ist. Dementgegen vertritt Bâdjûrî[2]) die Ansicht ar-Ramlî's, nur Qâdhîs, welche den Grad des Idjtihâd besitzen, seien zu solchem

---

aus welchem Institute sich das Amt des öffentlichen Klägers, des Muḥtasib, entwickelt hat, hätten wohl eine mehr eingehende Besprechung verdient, als Sachau (S. 742—43 und Anm.) ihnen im Vorübergehen zu Theil werden lässt. Im Index fehlen die شهادة الحسبة, die دعوى الحسبة und der Muḥtasib gänzlich.

1) Von diesen wichtigen Bestimmungen findet sich bei Sachau nichts, wahrscheinlich weil Bâdjûrî vergessen hat, ihn einen besonderen Abschnitt zu widmen. Er setzt sie als bekannt voraus und erwähnt nur gelegentlich die gleich unten anzuführende Beschränkung und die Ausnahme. Andere Bücher sind über diesen Gegenstand ausführlicher; so heisst es im Fatḥ al-mu'în (IV, 280 der Bûlâqer Ausgabe mit der Glosse des Bakrî 1300 H.):

ولا يقضى اى القاضى اى لا يجوز له القضاء بخلاف علمه وان قامت به بينة كما اذا شهدت برق او نكاح او ملك من يعلم حريته او بينونتها او عدم ملكه. لانه قاطع ببطلان الحكم به حينئذ والحكم بالباطل محرّم ويقضى اى القاضى ولو قاضى ضرورة على الاوجه بعلمه ان شاء اى بظنه المؤكّد الذى يجوّز له الشهادة مستندا اليه وان استفاده قبل ولايته نعم لا يقضى به فى حدود او تعزير لله تعالى كحد الزنا او سرقة او شرب لندب الستر فى أسبابها.

2) Bâdjûrî bemerkt (II, 564) zu den Worten Ibn Qâsim's: „wenn der Richter selbst die Zeugen als unbescholten kennt, nimmt er ihr Zeugniss als

Verfahren befugt. Beide Richtungen einigen sich aber darin, dass die Urtheile, welche zur Anwendung einer bestimmten Strafe oder sogar zu irgend einer andern Strafe wegen Vergehen gegen Gott Anlass geben würden, davon ausgenommen sind[1]).

Praktisch bleibt also als einziger Grund, auf welchem die Vollziehung bestimmter Strafen basiert werden könnte, das Geständniss des Schuldigen. Hierüber sagt aber Bâdjûrî II, 384: „Es ist dem „Unzüchtigen und jedem, der ein Vergehen gegen Gott begangen „hat, anempfohlen, seine Schande bedeckt zu halten, wegen der „Überlieferung: ‚wer eine von diesen Scheusslichkeiten begangen „hat, der bedecke sich mit der Bedeckung Gottes; wer aber seine „Nacktheit vor uns offen legt, an dem vollziehen wir die bestimmten „Strafen‘. Er bekehre sich dann still vor Gott, denn Gott nimmt „seine Bekehrung an, wenn seine Absicht lauter ist“ [2]).

Im Kapitel vom Geständniss (vergl. Sachau, S. 447—8) wird das Gleiche gesagt[3]) und hinzugefügt, auch dem Zeugen sei in solchen Fällen das Schweigen anempfohlen und dem Richter gezieme es, demjenigen, der ein Geständniss abgelegt hat, auf die Giltigkeit einer Widerrufung desselben hinzuweisen.

So gewinnt man einen ganz anderen Einblick in das Wesen

---

giltig an“, das Folgende: „dies gehört aber zum Urtheilsprechen nach dem eigenen Wissen des Richters, und dafür gilt dessen Idjtihâd als Bedingung“ (وهذا من قبيل القضاء بعلم الحاكم فيتقيد بكونه مجتهدا).

1) Bezüglich des Fatḥ al-mu'în genügt das obige Citat. Bâdjûrî II, 401 bemerkt zu den Worten Ibn Qâsim's: فلا يحدّ بشهادة رجل وامراة ولا بشهادة امرأتين ولا بيمين مردودة ولا بعلم القاضى das Folgende: اى لانه لا يقضى فى حدود الله تعالى.

2) ويسنّ للزانى ولكل من ارتكب معصية ان يستر على نفسه لخبر من اتى من هذه القاذورات شيئا فليستتر بستر الله تعالى فان من ابدى لنا صفحته اقمنا عليه الحد....... ويتوب بينه وبين الله تعالى فان الله يقبل توبته اذا اخلص نيته.

3) Mit Unrecht fügt Sachau dort dem Satze die Worte hinzu: „meint Baguri“. Bâdjûrî giebt auch hier bloss die Ansicht der schâfi'itischen Autoritäten wieder, ebenso wie das drei Jahrhunderte ältere Fatḥ al-mu'în (لندب الستر الخ) im obigen Citate. Überhaupt hat Sachau viel zu viel Gewicht auf die Individualität Bâdjûrî's gelegt; solche Werke sind im höchsten Grade unpersönlich.

des Strafgesetzes[1]) als durch die blosse Mitteilung der einzelnen Bestimmungen.

Man wird in jeder Hinsicht billigen, dass Sachau sein in vielen brauchbaren, sogar ein paar vortrefflichen orientalischen Drucken[2]) zugängliches Original nicht noch einmal ediert hat. Die Ausgabe des Minhâdj und des Ibn Qâsim, welche van den Berg seinen französischen Übersetzungen dieser Werke beigegeben hat, sind, abgesehen von den vielen Fehlern, als gänzlich überflüssig zu betrachten. Sogar der arabische Text derjenigen Kapitel des Muchtaṣar von Abû Schudjâ', welche in Sachau's Lehrbuch zur Behandlung kommen, hätte m. E. ohne Schaden fortbleiben können; derselbe nimmt aber nur 27 Seiten ein[3]). Der Verf. fand (S. XXVII) diese Zuthat zweckentsprechend, weil nun ein Europäer, der etwa einen arabischen Juristen consultieren wolle, nur den betreffenden Paragraphen des Abû Schudjâ' anzuführen brauche „um an dessen Auslegung jede Frage der Theorie und der Praxis anzuschliessen". Wie das vor sich gehen soll, ist mir allerdings etwas räthselhaft.

In den einzelnen „Büchern" bez. „Theilen" und „Kapiteln" des Lehrbuchs hat Sachau als „Text" die Übersetzung der betreffenden, von ihm in Paragraphen eingetheilten Abschnitte des Abû Schudjâ' vorangestellt; denselben folgen jedesmal in kleinerem Druck die „Anmerkungen", d. h. die von Sachau übersetzten Erläuterungen Bâdjûrî's.

Druck und Ausstattung des Werkes sind von gleicher Vortrefflichkeit wie bei den übrigen bereits erschienenen Lehrbüchern des Berliner Seminars für orientalischen Sprachen. Druckfehler sind mir nur ganz wenige aufgestossen.

Trotz vielerlei Ausstellungen begrüsse ich Sachau's Lehrbuch als ein höchst erfreuliches Zeichen erwachenden Interesses für das Studium des Islams unter deutschen Orientalisten; hoffen wir, dass es dazu beitrage, viele junge Kräfte für die Urbarmachung dieses zum guten Theil noch wüsten Bodens zn gewinnen.

Kutaradja (Atjèh) Juli 1898.

Dr. C. Snouck Hurgronje.

---

1) Übrigens ist auch dieses rein theoretisch, denn bekanntlich haben die muslimischen Regierungen von jeher ganz andere Grundsätze befolgt.

2) Während sonst die orientalischen Drucke arabischer Werke den europäischen an kritischem Werthe bedeutend nachstehen, gilt dies von den theologisch-juristischen Büchern nicht. Auf diesem Gebiete blieb im Orient die wissenschaftliche Tradition trotz allen politischen und socialen Wirren ungetrübt; in jedem Jahrhundert der Hidjrah wurde namentlich das Fiqh mit ununterbrochenem Fleisse studiert.

3) Bekanntlich wurde der ganze Text des Muchtaṣar schon im Jahre 1859 in Leiden von S. Keyzer mit französischer Übersetzung veröffentlicht unter dem Titel: *Précis de la jurisprudence musulmane selon le rite Chaféite par Abou Chodjâ'*. Sachau hat den Text der Bûlâqer Ausgabe des Bâdjûrî (1307 H.) reproduziert.

P. Jensen, Hittiter und Armenier. Mit zehn lithographischen Schrifttafeln und einer Übersichtskarte. Strassburg, Trübner 1898. XXVI, 225 S. 8⁰. Mk. 25.—.

Seiner bekannten Abhandlung über die sog. hethitischen Inschriften in Bd. 48 dieser Zeitschrift vom Jahre 1894 hat Jensen obiges Buch folgen lassen. Er führt in demselben die von ihm unternommene Entzifferungsarbeit fort und verfolgt insbesondere weiter den von ihm als feststehend betrachteten Zusammenhang der Sprache der „hethitischen" Inschriften mit dem (indogermanischen) Armenischen. Aus den sehr temperamentvoll geschriebenen Vorbemerkungen des Buches kann man die übrigens recht wohl zu begreifende Bitterkeit und den Unmut des Verfassers darüber herauslesen, dass seine Entzifferungsarbeit, ausser einem im Wesentlichen zustimmenden Artikel von Reckendorf in Zeitschr. f. Assyr. Bd. XI, während vier Jahre von keiner Seite eine ernstliche Nachprüfung erfahren hat, dass man sich aber trotzdem vielfach nicht scheut, mit ungläubigem Achselzucken an derselben einfach vorüberzugehen, oder sich sogar herausnimmt, absprechend über dieselbe zu urteilen, ohne sich durch eigenes Studium der Texte die Kompetenz dazu erworben zu haben. Ganz ohne eigenes Verschulden ist freilich Jensen nicht an dieser Sachlage. Er hätte nämlich entweder die Darlegung seiner Entzifferung in dieser Zeitschrift so gestalten müssen, dass dieselbe für jeden Interessenten auch ohne Einblick in die Inschriften selbst ohne Weiteres hinreichend überzeugend gewesen wäre, oder aber, da er dies nicht that und vielleicht bei der Schwierigkeit der Materie im Rahmen jenes Zeitschriftartikels überhaupt nicht thun konnte, so hätte er von vornherein deutlich erklären müssen, dass er nur solchen ein kompetentes Urteil über seine Entzifferungsarbeit einräume, die sich der Mühe unterziehen, seine Ausführungen an der Hand der Inschriften selbst zu verfolgen. Das hat Jensen selbst gefühlt, wenn er in den Vorbemerkungen zu seinem vorliegenden Buche S. XVI sagt: „Um bei Unvoreingenommenen und Vorurteilslosen eine günstige Meinung von meinen Entzifferungsversuchen zu erwecken, dazu genügten nach meiner Ansicht allerdings die von mir in meiner ersten Abhandlung errungenen und veröffentlichten Resultate durchaus. Um sich aber von deren Richtigkeit zu überzeugen, dazu bedurfte es eines eingehenden Studiums der Arbeit und der Inschriften selbst." Wenn nun aber Jensen wenige Zeilen dahinter fortfährt: „Heute glaube ich sagen zu dürfen, dass die Resultate allein in geschlossener Linie Jeden überzeugen müssen, der sich überzeugen lassen will, ohne dass er sich der Mühe unterziehen müsste, die Inschriften selbst auch nur anzusehen", so halte ich diese Behauptung, mag sie inhaltlich berechtigt sein oder nicht, jedenfalls für einen neuen taktischen Missgriff, den Jensen gegen sein eigenes Interesse begeht, indem er dadurch nur abermals oberflächliches Aburteilen auch über seine

neue Arbeit begünstigen und von eingehendem Studium der Inschriften selbst andere abschrecken wird. Denn — das muss der Klarheit wegen gleich hier bemerkt werden — ein Ersatz etwa für die erste Abhandlung in dieser Zeitschrift ist das neue Buch, wenigstens was die eigentliche Darlegung der Entzifferungsarbeit betrifft, keineswegs; es setzt vielmehr jene Abhandlung einfach voraus. Solches durfte aber auch Jensen mit vollem Rechte thun, und er war nicht genötigt, noch einmal den Gang seiner Entzifferung im einzelnen vorzulegen, da ein ernsthafter Widerspruch gegen dieselbe bis zum Erscheinen seines neuen Buches nicht erfolgt war. Denn was etwa ein Sayce oder ein Halévy dagegen vorbringen zu sollen geglaubt hatten, war so oberflächlich, dass Jensen darüber mit Recht einfach so hinweggehen konnte, wie er es in seinen Vorbemerkungen gethan hat. Eine Abhandlung von Dr. Leopold Messerschmidt „Bemerkungen zu den hethitischen Inschriften"[1]), die sich gegen Jensens ersten Aufsatz kehrt und seine Entzifferungsmethode als von vornherein verfehlt nachzuweisen sucht, ist erst nach dem Erscheinen von Jensens neuem Buche herausgekommen, konnte also für ihn noch nicht in Betracht kommen.

Nun könnte auch ich bei Besprechung des vorliegenden Buches von Jensen, vorausgesetzt, dass ich mit den in der ersten Abhandlung gelegten Grundlagen im Wesentlichen einverstanden wäre, mich einfach nur an diese Fortsetzung halten, ohne wieder auf die ersten Fundamente zu sprechen zu kommen. Damit wäre indessen, wie die Sache nun einmal liegt, den meisten Lesern wohl wenig gedient. Überdies halte ich mich umsomehr für verpflichtet, an dieser Stelle auch auf die Grundlagen von Jensens Entzifferung einzugehen, als ich bisher noch nicht anderweitig öffentlich Stellung dazu genommen habe.

Dabei ist es nun im Interesse der Sache — weil es Anderen vermutlich auch ähnlich ergangen ist — vielleicht nicht unwichtig, wenn ich ausdrücklich bekenne, dass ich lange Zeit hindurch den hethitischen Forschungen Jensens gegenüber ziemlich skeptisch war, dass die blosse oberflächliche Lektüre seiner Abhandlung in dieser Zeitschrift und auch seines vorliegenden Buches in mir höchstens den Eindruck „möglich", aber nicht „gewiss" hervorrief. Auch die an beiden Orten gegebenen Übersetzungsversuche waren nicht dazu angethan, durch ihre blosse Lektüre überzeugend auf mich zu wirken. Von dem Momente an jedoch, in welchem ich die Inschriften selbst vornahm und die Ausführungen Jensens an der Hand derselben auf mich einwirken liess, erkannte ich mit steigender Gewissheit, dass es sich bei Jensens Entzifferungsarbeit um unumstössliche von ihm aufgedeckte Thatsachen, nicht um blosse mehr oder weniger wahrscheinliche Möglichkeiten handelt. Natürlich

1) Erschienen als Heft 5 der „Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft" 3. Jahrgang 1898.

soll das nicht so zu verstehen sein, als ob nun alle Aufstellungen Jensens ohne Weiteres richtig und nicht verbesserungsbedürftig wären. Das widerlegt sich ja einfach schon dadurch, dass Jensen selbst in seinen Darlegungen im Laufe der Jahre gar Mancherlei im Einzelnen geändert hat. Ja, auch an seinem neusten Buche würde er, wie ich aus persönlichen Mitteilungen weiss, bereits wieder recht viele, zum Teil nicht unwesentliche Änderungen vorzunehmen haben. Aber das ist ja im Hinblick auf die in Betracht kommende Materie auch nur ganz selbstverständlich. Unwissenschaftlich wäre in diesem Falle das Beharren und Gleichbleiben, nicht der Fortschritt und der Wechsel. Trotz alledem zieht sich aber durch Jensens Entzifferungsarbeit von den ersten tastenden Versuchen an bis zu dem Stande, zu dem er heute gekommen ist, wie ein goldener Faden eine Summe von Errungenschaften hindurch, die als bleibender unverlierbarer Gewinn zu bezeichnen sind.

Im Folgenden werde ich nun versuchen, dem Leser an der Hand der Inschriften zu zeigen, warum die Entzifferung Jensens als in der Hauptsache vollständig gelungen zu bezeichen ist. Dabei werde ich, im Einverständnis mit Jensen, auch einige seiner neueren wichtigen Funde, die ihm erst nach Abschluss seines Buches gelungen sind[1]), mit verwerten.

I. Die erste Frage ist die: Ist Jensen in den Sinn der Inschriften wirklich eingedrungen? So wie die Dinge liegen — es handelt sich anerkanntermassen um eine gemischt ideographische und phonetische Schreibweise — ist es ja sehr wohl denkbar, die „hethitischen" Inschriften dem Sinne nach zu einem grossen Teile verstehen zu können, ohne dass man auch nur von einem einzigen Zeichen die Aussprache festgestellt zu haben brauchte. Hier würde nun von vornherein die ganze Methode eines Entzifferers gerichtet sein, wenn es sich z. B. nachweisen liesse, dass er in einer längeren Inschrift, auf die er bei seiner Entzifferung weittragende Schlüsse baut, die Zeichengruppen in falscher Ordnung liest. So war — abgesehen von allem Anderem — z. B. Peisers Entzifferungsversuch schon aus dem Grunde von Anfang an verfehlt, weil er die von ihm hauptsächlich zu Grunde gelegte Inschrift Jerabis I in 4 Kolumnen teilte, statt die Zeilen, wie Jensen thut, ganz quer durchzulesen. Neuerdings hält nun Peiser, wie Messerschmidt a. a. O. S. 7 [185] mitteilt, an seiner früheren Lesung nicht mehr fest, sondern liest die Inschrift in zwei Kolumnen. Wenn nun Messerschmidt bei Erörterung dieses Punktes fortfährt: „Wer von beiden im Recht ist [nämlich Peiser mit seiner Lesung in zwei Kolumnen oder Jensen mit seiner durchgehenden Lesung in einer Kolumne], lässt sich, soweit ich sehe, aus den in der Inschrift vor-

1) Vgl. dazu auch den neuesten Artikel von Jensen „The undeciphered Hittite Inscriptions. In reply to professor Sayce" in The Expository Times, April 1899, der mir jedoch erst nach Niederschrift des Folgenden zu Gesichte gekommen ist.

kommenden Gruppen nicht sicher entscheiden. Die Frage wird erst sicher beantwortet werden können, wenn die Entzifferung gelungen ist. Vielleicht spricht das zu Peisers Gunsten, dass Jensen bei seiner Annahme über die vorstehende Ecke hinweglesen muss, eine Unbequemlichkeit, die wohl diese Anordnung als falsch erweist", so zeigt Messerschmidt schon durch diese eine Bemerkung, dass er nur sehr oberflächlich in die Inschriften selbst eingedrungen ist. Denn allerdings lässt sich, ohne dass man auch nur ein Wort vom Sinn oder der Aussprache von Jerabis I zu verstehen brauchte, durch blosse Vergleichung der Gruppen zeigen, dass nur Jensens durchgehende Querlesung berechtigt ist. Für die scheinbaren Kolumnen A und B einerseits, C und D andererseits geben dies ja Peiser und Messerschmidt — belehrt durch Jensens Bemerkung in dieser Zeitschr. Bd. 48, S. 275 Anm. 3; vgl. auch Reckendorf in Zeitschr. f. Ass. Bd. 11, S. 14 — jetzt zu. Dass aber auch B und C und somit alle vier scheinbaren Kolumnen in fortlaufender Reihe quer durch zu lesen sind, lehrt die Gruppe (D 2) (C 2) (B 2) Bügel Königin verglichen mit (A 4. 5) Bügel Königin (B 5) unwiderleglich.

Dass aber, auch abgesehen von dieser einzig richtigen Zeilenlesung in Jerabis I, Jensen wirklich in den Sinn der Inschriften eingedrungen ist, lehrt u. a. Folgendes. Einen der Hauptausgangspunkte von Jensens Entzifferung bildet die Beobachtung, dass in mehreren der als Königsinschriften zu betrachtenden Texte im Anfange Gruppen stehen, die meist auf endigen, während, sei es unmittelbar darnach (Bulgarmaden), sei es an einer späteren Stelle (Bor, Mar'aš Löwe, Jerabis I) ähnliche, aber doch nicht durchweg identische und nicht auf , sondern, wenigstens zum Teil, auf endigende Gruppen folgen, mit einem an jener ersten Stelle nicht stehenden (Bulg. 2), (Bor 4), (Mar'aš L. 5) oder Zeichen IV 18[1]) dahinter. Die Annahme Jensens, dass in diesen Fällen an erster Stelle, und zwar im Nominativ, Name und Titel des Königs stehen, der die Inschrift hat setzen lassen, dass dagegen die ähnlichen Gruppen an zweiter Stelle Namen und Titel des Vaters des Königs enthalten und im Genitiv stehen, dass endlich das dahinter folgende oder oder oder Zeichen IV 18 der ideographisch bezw. phonetisch geschriebene Ausdruck für „Sohn" ist, erscheint mir durch die Gesamtheit der betreffenden

1) Diese Bezeichnungsweise hier und im folgenden bezieht sich auf die Schrifttafeln am Schlusse von Jensens Buch.

Inschriftenstellen so einleuchtend und so ausschliesslich in Betracht kommend, dass mir jede weitere Diskussion gerade über diesen Punkt überflüssig vorkommt[1]).

Eine weitere für den ungefähren Sinn der Texte sehr wichtige Beobachtung Jensens, die bereits in seinem ersten Aufsatze angebahnt war, aber erst im vorliegenden Buche (s. bes. S. 134 ff. und Schrifttafel I und II) in weiterer Ausdehnung nutzbar gemacht wird und die ganz neuerdings Jensen noch zu weiteren wichtigen Resultaten geführt hat, ist die, dass in fast allen Texten Gottheiten durch Handhieroglyphen mannigfacher Art, in einem Falle auch durch eine Fusshieroglyphe, ausgedrückt werden. Diese auf den ersten Blick vielleicht etwas befremdlich erscheinende Beobachtung beruht nicht, wie Messerschmidt in seiner Besprechung von Jensens Buch in der Orientalist. Litterat.-Ztg. 1898 Nr. 12 Sp. 393 f. oberflächlich darüber aburteilen zu dürfen meint, auf ganz unsicheren Kombinationen, sondern gerade sie gehört, wie einem Jeden bei etwas tieferem Eindringen in die Texte sofort klar werden muss, zum sichersten Bestande der Jensen'schen Errungenschaften. Bezeichnend dafür, dass Jensen gerade in diesem Punkte gewiss das Richtige getroffen hat, ist der Umstand, dass er in seiner ersten Abhandlung bloss auf Grund der Inschriften selbst zu dieser Aufstellung gekommen war und dass er erst nachträglich in den Beischriften zu den Götterbildern von Boghazköi eine glänzende Bestätigung für diese Aufstellung fand. So wie Jensen jetzt, in noch genauerer Präcisierung der betreffenden Ausführungen seines Buches, die Hand- (und Fuss-) Hieroglyphen zu deuten vermag, liegt die Sache folgendermassen. In mehreren Inschriften steht a) an erster Stelle eine flache Hand, so in Jer. I 2, Jer. II 3, Mar'aš L. 1, Ordasu 1, Bor 2, Bulg. 1, Kirtschoghlu 1; b) an zweiter Stelle eine Faust, so in denselben Inschriften Jer. I 2, Jer. II 4 (?), Mar'aš L. 3, Ordasu 2, Bor 2, Bulg. 2, Kirtschoghlu 2. Ferner steht aber auch in Hamā I—III 1 die Faust ebenfalls an zweiter Stelle, während hier an erster Stelle statt der flachen Hand vielmehr Bügel + [Zeichen] [2]) erscheint. Diese Gottesbezeichnung Bügel + X findet sich noch Bulg. 3, Gürün II 2 und, wie ich vermute, auch Ivriz I 1, wo ich gegen Jensen Schrifttafel I β 1 annehme, dass einfach das Zeichen X vorliegt, und an der unmittelbar darüber befindlichen Bruchstelle den Bügel ergänze. Endlich steht in Gürün I 4, II 6 (vgl. auch II 1 und 2) an erster Stelle ein Zeichen (Schriftt. I β 2), das wahrscheinlich den Dreizack darstellt[3]). Aus

1) Auch Messerschmidt vermag in seiner Polemik S. 11 ff. [189 ff.] nichts Entscheidendes gegen diese Aufstellung Jensens vorzubringen.

2) Dafür im folgenden X.

3) Dasselbe Zeichen, als Gotteshieroglyphe, liegt gewiss auch in der Schaleninschrift vor und darf nicht, wie von Jensen Schriftt. III 9 geschieht, mit dem Zeichen [Zeichen] identifiziert werden. Vgl. auch Jer. III 4.

diesen Entsprechungen geht hervor, dass 1. die *flache Hand* Hieroglyphe der ersten Hauptgottheit in den Inschriften ist und zwar wohl einer männlichen Gottheit, dass 2. die *Faust* Hieroglyphe der zweiten Hauptgottheit ist und zwar wahrscheinlich einer weiblichen Gottheit, wohl derselben Gottheit, die wir auch in dem Kopfe einer Königin Jer. I 2. 5, Jer. III 3, Fraktin (Zeichen Schriftt. III 8) zu erkennen haben. Ferner lehrt der stehende Gebrauch der Fausthieroglyphe an zweiter Stelle, dass die an erster Stelle stehenden verschiedenen Hieroglyphen (flache Hand, Bügel + X, Dreizack) Bezeichnungen für eine und dieselbe Gottheit und zwar wahrscheinlich für den Götterherrn, den Gemahl der durch die Faust ausgedrückten Göttin, sind. — Neben diesen Hieroglyphen für die beiden Hauptgottheiten erscheinen nun in den Inschriften namentlich noch c) solche für eine dritte Gottheit, nämlich α) eine *schräg aufwärts* gestreckte *Hand*, so Jer. I 3, Jer. III 2, Fraktin, Ivriz I 2, Mar'aš II, β) eine Figur, den unteren Teil eines Mannes mit zwei schreitenden Beinen darstellend, Gürün I 4, II 6 (Schriftt. I 4), mit der gewiss auch die Figur mit zwei Beinen Jer. III 4 identisch ist. Da am Ende von Hamā I—III Ähnliches von γ) ∩↑∩ ∽[1]), das sich auch noch auf der Schale findet[2]), ausgesagt wird, wie von der Hieroglyphe mit den beiden Beinen in Jer. III 4, so ist es zunächst wohl sicher, dass auch ∩↑∩ X dieselbe Gottheit, wie diese Fusshieroglyphe β ist. Andererseits scheint auch, nach Jerabis III 2, die schräg aufwärts gestreckte Hand mit ∩↑∩ X identisch zu sein, also α, β und γ dieselbe Gottheit zu repräsentieren. — Somit läge in Hamā I—III eine Trias von einem Götterpaar und einem dritten Gotte vor, dieselbe Trias in Fraktin, ferner, jedoch vermehrt um einige weitere Gottheiten, in Jerabis I (und II?), Mar'aš Löwe, Gürün; die Dyas allein, Götterherr und dessen Gemahlin, in Ordasu, Bor, Bulg., Kirtschoghlu; die beiden männlichen Gottheiten allein in Ivriz und auf der Schale.

All das Vorhergehende, das sich bis zu einem gewissen Grade von Sicherheit bloss aus den Texten selbst entnehmen lässt und auch von Jensen zuerst allein aus diesen erschlossen worden ist, findet nun eine sehr erwünschte Bestätigung durch die Hieroglyphen in den kurzen Beischriften, die die Hauptgötter in den Götterdarstellungen am Yasilikaya bei Boghazköi tragen. Dort hat der erste Gott, also doch wahrscheinlich der Hauptgott, der Götterherr, das Gotteszeichen (◎), mit einem wahrscheinlich den Dreizack darstellenden Zeichen (Schrifttafel I 2 β) darunter, vor sich; die ihm gegenüberstehende, doch wohl seine Gemahlin vorstellende Göttin nach Jensens genauer Feststellung wahrscheinlich unter dem Gotteszeichen

1) Für das letzte Zeichen im folgenden wieder X.

2) Auch hier nehme ich, gegen Jensen Schriftt. I β 1, an, dass es sich einfach um das Zeichen X handelt.

[Hieroglyphe] die Zeichen [Hieroglyphen] und darunter eine Faust (Schriftt. I 3). Ferner hat der hinter dieser ersten Göttin stehende kleinere Gott mit der Doppelaxt deutlich unter dem Gotteszeichen das den Unterkörper eines Mannes darstellende Zeichen mit zwei schreitenden Beinen (Schriftt. I 4) vor sich. Ebenso lehren die Beischriften auf dem Felsenrelief von Fraktin, dass durch den Kopf einer Königin (Schriftt. III 8) mit Bügel (Schriftt. IV 11) darüber die Hauptgöttin bezeichnet wird, die ausserdem davor dieselbe Gruppe [Hieroglyphen] wie in Boghazköi und darüber vielleicht eine Handhieroglyphe, wahrscheinlich dann wieder eine Faust, als Beizeichen hat.

Ich habe gerade über diesen Punkt bezüglich der Götterhieroglyphen absichtlich eingehender referiert, weil, wie schon oben angedeutet, mir hieraus, wo Inschriften und bildliche Darstellungen sich gegenseitig stützen, besonders deutlich hervorzugehen scheint, dass Jensen im allgemeinen wohl wirklich in den Sinn der Inschriften eingedrungen ist. Giebt man aber Jensen die Deutung der Hand- (und Fuss-) Zeichen als Götterhieroglyphen zu — und ich für meinen Teil finde, dass man nach dem vorliegenden Thatbestande gezwungen ist, dies zu thun — so ist damit über den Sinn der Inschriften schon von vornherein ziemlich fest entschieden. Denn dann wird der überwiegend grössere Teil der Inschriften, in denen diese Hieroglyphen vorkommen, mit grosser Wahrscheinlichkeit das Verhältnis des Verfassers der Inschriften zu den verschiedenen darin genannten Göttern zum Ausdruck bringen. Der verhältnismässig kleine, noch übrig bleibende Teil, namentlich am Anfang, zuweilen auch am Schluss der Inschriften, muss dann naturgemäss Name und Titel der Könige, Nennung des Gebiets, über das sie herrschen, ihre Genealogie und Ähnliches enthalten. Auf diese Weise sind nun namentlich in einigen kürzeren, aber vollständig oder wenigstens nahezu vollständig erhaltenen Inschriften, wie der Schalen-Inschrift, der Steleninschrift von Bor, der Inschrift Jerabis I und II, den Inschriften Hamā I—III, diejenigen Gruppen, in denen, nach Ausscheidung der Göttertitulaturen, allein Königsnamen, Gebietsnamen u. s. w. gesucht werden können, so an die Hand gegeben und so wenig ausgedehnt, dass man nicht etwa blosse Willkür, sondern einfache Konsequenz darin sehen muss, wenn Jensen z. B. in Bor gerade die Gruppe [Hieroglyphen] oder in den Jerabis-Inschriften gerade die Gruppe [Hieroglyphen] für die Gebietsbezeichnung in Anspruch nimmt.

Man kann es ja nun vielleicht bedauern, dass die meisten der Inschriften nicht mehr historischen Inhalt haben, sondern sich zumeist einfach etwa auf die Formel reducieren lassen: „Ich bin der und der, König von dem und dem Lande, Sohn des und des Königs, Knecht des und des Gottes, Diener der und der Göttin, Verehrer des und des weiteren Gottes". Aber für „undenkbar" darf man dies darum nun doch nicht erklären. Vielmehr lassen

sich mancherlei Analogien gerade für einen derartigen Inhalt von Inschriften z. B. aus den altbabylonischen Königsinschriften entnehmen.

II. Die zweite Frage: Hat Jensen mit der Lesung der Zeichen im Grossen und Ganzen Recht, ist, wie schon oben bemerkt, dadurch noch nicht ohne Weiteres beantwortet, dass man zugiebt, er habe den Sinn richtig erkannt, sondern sie bildet ein Gebiet für sich im Ganzen der Entzifferungsangelegenheit. Hier sind es, wie allgemein bekannt sein dürfte, vor allem die vermuteten Gruppen für Ortsnamen, von denen ausgehend Jensen eine Reihe von Zeichenlesungen gewonnen hat. Dass diese Gruppen von Jensen nicht willkürlich herausgegriffen sind, wurde am Schlusse von Nr. I betont. Dazu kam gleich im Beginn der Entzifferung die geniale Idee[1]), in der Gruppe [illegible], die sich in mehreren Inschriften aus Cilicien wiederholt an Stellen findet, an denen ein Königstitel zu erwarten ist, den wohl als Titel aufzufassenden Namen verschiedener Cilicierkönige *Συεννεσις* zu vermuten.

Von diesen grundlegenden Identificierungen und Lesungen erscheinen mir als völlig gesichert die der Gruppe [illegible] als *Ś-'-n-ś* d. i. *Συεννεσι-ς*, von [illegible] als *Karkami* (*-k-mi*) d. i. Karkemi-š, von [illegible] als *Kar(i)kma* (*-(i)k-m*) d. i. Karkemi-š, von [illegible] als *'-m-('Amat)-t* d. i. Hamāt, von [illegible] als *Tr-ś* d. i. Tarsus, somit die Lautwerte [illegible] = *ś*, [illegible] = *'*, [illegible] = *n*, [illegible] = *k*, [illegible] = *mi*, [illegible] bezw. [illegible] = *(i)k*, [illegible] = *m*, [illegible] = *t*, [illegible] = *tr*. Aber auch die Gewinnung weiterer Lautwerte, wie vor allem der Vokale [illegible] = *á* und [illegible] = *í*, von [illegible] = *r*, [illegible] = *w*, [illegible] = *ar* resp. *ìá* u. a. wird man für gut begründet erachten müssen, wenn es auch an diesem Orte nicht möglich ist, den Gründen Jensens im einzelnen nachzugehen. Der stärkste Beweis für die richtige Bestimmung der genannten Lautwerte liegt übrigens gar nicht in der Einzelbegründung, sondern, wie Jensen in der Vorrede S. XVI f. selbst hervorhebt, darin, dass sich die teilweise ganz unabhängig von einander gewonnenen Lesungen mehrfach gegenseitig aufs beste kontrollieren und niemals miteinander kollidieren. Das ist besonders zu betonen gegenüber der von Messerschmidt beliebten Manier, die Gründe für die Ansetzung eines jeden einzelnen Lautwertes bei Jensen nicht ausschlaggebend zu finden und daraufhin die ganze Entzifferung zu verwerfen.

1) Messerschmidt will, nach S. 34 [212] a. a. O., diese Idee, unabhängig von Jensen, ebenfalls gehabt haben; verwirft sie aber schliesslich aus ganz nichtssagenden Gründen trotzdem. Wenn diese Unabhängigkeit eine absolute ist, nicht auf unbewusster Reproduktion von Jensens Fund (derselbe datiert vom 31. Dezember 1892! s. ZA. VII, 365) beruht, so läge darin ja ein nicht zu unterschätzender Beweis für die Folgerichtigkeit dieses Gedankens.

Weniger sicher, wie das auch in der Natur der Sache liegt, ist dagegen noch die Lesung der meisten Ideogramme, sowohl für Nomina propria als für Appellativa, namentlich wenn die Lesung nicht durch ein oder mehrere phonetische Komplemente oder durch eine völlig phonetische Schreibung an einer Parallelstelle an die Hand gegeben ist. Jensen ist sich aber auch dessen voll bewusst, dass an diese seine Ideogramm-Lesungen nicht derselbe Massstab der Sicherheit angelegt werden darf, wie an die Lesung der phonetisch geschriebenen Wörter; er spart darum auch gerade auf diesem Gebiete nicht die reichliche Anwendung von Fragezeichen. Wer nur ein bisschen mit alten Schriftsystemen sich vertraut gemacht hat, die Ideogramme neben phonetischer Schreibung verwenden, wie das Assyrisch-Babylonische und das Ägyptische, für den kann es auch gar nichts Auffälliges haben, wenn die Lesung der meisten Ideogramme, trotzdem deren Bedeutung ganz feststehen kann, noch allerlei Schwankungen durchmachen muss, bis auch sie vielleicht einmal durch einen glücklichen Zufall endgiltig festgestellt werden kann.

Jensen kennt nun freilich noch ein weiteres Mittel, als phonetische Komplemente und phonetische Schreibungen an Parallelstellen, um der Lesung von Ideogrammen beizukommen, ein Mittel, von dem er gerade in seinem vorliegenden Buche einen viel weitergehenden Gebrauch macht, als noch in seiner ersten Abhandlung. Das ist die von ihm angenommene Verwandtschaft oder vielmehr Identität der Sprache der „hethitischen“ Inschriften mit dem indogermanischen Armenisch. Man hat in dieser Hinsicht Jensen wohl mehrfach den Vorwurf gemacht, dass er sich hierbei in einem circulus vitiosus bewege, insofern er für ein seiner Bedeutung nach noch nicht einmal ganz sicheres Zeichen oder Zeichengruppe den doch erst zu beweisenden Zusammenhang mit dem Armenischen heranziehe und von letzterem aus jenes Zeichen oder Zeichengruppe der Inschriften erkläre. Es ist zuzugeben, dass Jensen im Einzelnen in dieser Hinsicht wohl gleich etwas zu weit gegangen ist, dass z. B. die Lesung des als Vignette auf dem Titel fungierenden Zeichens (Faust mit Dolch) als *hat* und die Deutung desselben als Hatier wegen armenisch *hatanel* „schneiden“, oder die Lesung des als Füllenkopf gedeuteten Zeichens Schriftt. IV 3 als *Mutal* wegen armenisch *mutruk* „Füllen“ bis jetzt mehr genial als sicher zu nennen ist. Ebenso muss die, von Jensen auch nur mit Fragezeichen gegebene Lesung der Gruppe als *Arṣauiā* wegen armenisch *artsiv—artsui* „Adler“ als noch äusserst unsicher gelten. Dagegen wird man nicht umhin können, prinzipiell diese Heranziehung des Armenischen für die Lesung von Ideogrammen für berechtigt zu halten, wenn sich der Armenismus des Hittitischen nun wirklich auf anderem Wege herausstellt. Das führt zur letzten Frage.

III. Hat Jensen Recht mit der Annahme, dass die Sprache der „hethitischen“ Inschriften verwandt sei mit dem heutigen Armenisch oder vielmehr geradezu die Mutter desselben sei? Referent versteht vom Armenischen nichts, ist darum für Einzelfragen, die sich an dieses Problem knüpfen, völlig inkompetent. Vielleicht vermag ich aber gerade deshalb um so unbefangener über den Grad der Sicherheit derjenigen Wörter und Flexionsendungen zu urteilen, die Jensen o h n e Herbeiziehung des Armenismus nur aus den Inschriften selbst gewonnen hat und die er dann erst mit dem Armenischen zusammenstellt. Bloss aus dem Zusammenhang der Inschriften selbst sind gewonnen die in denselben phonetisch geschriebenen Wörter (vgl. zum Folgenden die Liste bei Jensen S. 89 ff.) *'-ś-t́-r* Sohn; *ś-ṕa* (*ś-w-ί*) Kind; *m-t(a)r* Mutter (nicht ganz sicher); *r* Mann, *t́-ί-ί* Herr; *r-p(d́)-ś-d́* Diener; *ś-t́-r* Knecht; *m-ś-(ί)* gross; *r-'* männlich, tapfer; *'-ś* ich; *d́-ί*, *d́-ί-ś* dieser; *mί* ich bin: von Flexionsendungen ein Genitiv Singularis auf *ί-d́*[1]), sehr wahrscheinlich ein Genitiv Pluralis auf *-m*, eine Gentilnamenendung *-ίd́*; die syntaktische Erscheinung, dass der Genitiv seinem Regens sowohl folgen, als vorangehen kann. — Wenn mir nun Jemand erzählen würde, dass etwa in Südafrika eine Sprache gesprochen wird, in welcher *ustr* Sohn, *zavak* Kind, *mayr* Mutter, *ayr* Mann, *tēr* Herr, *arbaneak* Diener, *struk* Knecht, *mets* gross, *ari* tapfer, *es* ich, *ays* dieser, *em* ich bin heisst, eine Sprache, in welcher *mayr* Mutter nachweislich auf älteres **matir*, **mātēr*, *em* ich bin auf älteres *emi* zurückgeht u. s. w., für die ferner eine alte später abgefallene Genit. Plur.-Endung auf *-m* angenommen werden muss, so würde ich diese Übereinstimmungen mit der Sprache der „hethitischen“ Inschriften vielleicht für einen allerdings sehr merkwürdigen Zufall erklären. Wenn nun aber diese Sprache mit den Wörtern *ustr*, *mayr* u. s. w. nicht allzufern von, ja zum Teil in eben den Gegenden, in denen jene Inschriften etwa in der Zeit 1000—600 v. Chr. gesetzt wurden, gesprochen wird, wenn ausserdem ferner nichts entscheidend dagegen, wohl aber manches dafür spricht, dass die Verfasser unserer Inschriften Indogermanen waren, so würde ich von meinem semitistisch-sprachwissenschaftlichen Standpunkte aus es allerdings für zwingend erachten, anzunehmen, dass die Sprache der „hethitischen“ Inschriften, sei es die direkte Mutter des heutigen Armenisch, oder wenigstens ein ihm und dem alten Armenisch nächststehender Dialekt war. Nachdem dazu noch neuerdings ein speziell für das Armenische kompetenter Beurteiler wie B r o c k e l m a n n in den Gött. Gel. Anz. 1899, No. 1 sich aufs entschiedenste für die Richtigkeit von Jensens Zusammenstellung des Hittitischen mit dem indogermanischen Armenisch ausgesprochen

1) Der Gen. Sing. auf *-d́r* ist nach neueren Forschungen Jensens zu eliminieren und dafür durchweg *-ίd́* zu lesen; vgl. dazu die von Jensen in der Theol. Lit. Ztg. 1899, Nr. 3, Sp. 70 bereits angewandte Lesung *T(a)r-ś-ίd́* statt früherem *T(a)r-ś-d́r*.

hat, darf diese These Jensens jetzt wohl als absolut sicher gelten und wird es nicht mehr länger angehen, dass die Indogermanisten dieselbe so gut wie ganz ignorieren.

Ausser diesem im Obigen versuchten direkten Nachweise von der Richtigkeit der Jensen'schen Entzifferung lässt sich, wie mir scheint, ohne dass man sich der Gefahr eines circulus vitiosus aussetzt, auch folgender indirekte Beweis anführen. Ich halte es nämlich für ganz ausgeschlossen, dass Jensen zu solchen zum Armenischen durchweg stimmenden Resultaten kommen könnte, wenn die Basis seiner Entzifferung nicht richtig wäre. Läge hier von vornherein ein falscher Ausgangspunkt vor, so wäre es doch ganz undenkbar, dass sich alles, was sich bisher als Resultat der Entzifferung ergiebt, ohne Schwierigkeit nach dem Armenischen erklären lässt[1]), ja dass es gelingt, immer neue Zusammenhänge zwischen armenischen Wörtern und aus den Inschriften gewonnenen Lesungen aufzufinden[2]).

Das ganze neue Buch Jensens ist nun, wie bereits oben angedeutet, von dieser von ihm gewonnenen Position aus geschrieben, dass seine Entzifferungsarbeit richtig und nicht mehr erst wieder von neuem des Beweises bedürftig, und dass die von ihm entzifferte Sprache mit dem indogermanischen Armenisch identisch ist. So versteht sich der ganze Inhalt und die Anlage des Buches, von dem ich hier nur noch kurz die Kapitelüberschriften geben will; Kap. I Das Volk und das Land der Hatio-Hayk'. Kap. II Die hatisch-armenischen Inschriften (Liste der bekannten Inschriften, Transskriptions- und Übersetzungsversuche). Kap. III Das hatisch-armenische Schriftsystem. Kap. IV Die Sprache der Hatier und das Armenische. Kap. V Zur hatisch-armenischen Religion. Kap. VI Zur hatisch-armenischen Geschichte. — Ich nehme davon Abstand, was keine Kunst wäre, nach beliebter Manier Einzelheiten aus dem Buche herauszugreifen und zu bemängeln, und glaubte statt dessen den Lesern dieser Zeitschrift einen grösseren Gefallen zu thun, indem ich auf die Grundfragen der Entzifferung in der obigen Weise einging. Was nicht bleibend, sondern nur vorübergehender Natur an seinen Ausführungen ist, weiss Jensen selbst vielleicht besser, als irgend einer seiner Kritiker. Nicht unterlassen möchte ich es aber, besonders noch auf den Abschnitt über hatisch-armenische Religion aufmerksam zu machen, in welchem Jensen eine grosse Menge von zum Teil sehr entlegenem Einzelmaterial zu einem grossen mythologisch-historischen Gesamtbilde vereinigt hat: „Wir sehen

---

1) Zwei Punkte, die scheinbar Schwierigkeiten machten, der Genit. Sing. auf *-ar* und das Adj. *imia* „gross", fallen jetzt weg. S. dazu die Anmerkung auf S. 177 und Jensen in der Expos. Times (s. o. S. 170 Anm.).

2) Obwohl ich, nach persönlichen Mitteilungen von Jensen, noch eine ganze Reihe derartiger von ihm neu gefundener, mehrfach ganz besonders frappanter hittitisch-armenischer Übereinstimmungen als Beweise anführen könnte, halte ich es doch für richtiger, die Bekanntgebung dieser neuen weiteren Funde Jensen selbst zu überlassen.

in Syrien beim Anbruch des Tages der Geschichte den Wettergott auf dem Thron; wir sehen an seiner Seite die grosse Mutter, die Gebärerin dessen, das da Leben hat; ihr zugesellt als Buhlen den Sonnengott. Wie sich diese Trias später in Persien den Eingang erzwingt, so geht ihr Siegeszug, mit der grossen Göttin an der Spitze, über die Hatier[1]), über Kleinasien hin. Die grosse Göttin macht dort nicht Halt, bis in den fernen Westen dringt sie, sie erobert sich das Abendland, sie ist unüberwindlich durch Raum und Zeit. Wie das Heidentum untergeht, geht sie nicht unter, sie lebt fort im Marienkult unserer Tage (S. 176 f.)".

Sehr dankenswert sind die ausführlichen mit besonderer Sorgfalt angefertigten Verzeichnisse am Schlusse des Buches, die nicht ausschliesslich auf die Angaben des Buches selbst, sondern auch auf die früheren Abhandlungen von Jensen in dieser Zeitschrift, Bd. 48, in Masperos Recueil, Vol. XVIII und in der Wien. Ztschr. f. d. Kunde d. Morg., Bd. X, Bezug nehmen, so dass man auf Grund derselben ohne weiteres sich leicht darüber unterrichten kann, wo Jensen bereits früher diese oder jene Lesung festgestellt hat, mit der er in seinem Buche einfach als bereits gewonnenem Resultate operiert.

Desgleichen werden die mit grosser Sorgfalt angefertigten Schrifttafeln namentlich von demjenigen, der wirklich in die Inschriften selbst eindringt, als sehr angenehme Beihilfe empfunden werden. Ebenso ist die beigegebene Übersichtskarte am Schlusse des Buches ein willkommenes Hilfsmittel zur Orientierung über die Fundgebiete der Inschriften. Dagegen vermisst man in dem im übrigen ja so äusserst splendid ausgestattetem Buche nur ungern die Anwendung von hethitischen Typen. Nachdem einmal eine Anzahl der gebräuchlichsten Zeichen angefertigt war und ohne allzugrosse Schwierigkeit auch noch einige weitere hergestellt werden konnten, wäre es für das Verständnis eine erhebliche Erleichterung gewesen, wenn statt ausschliesslicher Transskription wenigstens stellenweise auch hethitische Typen selbst Verwendung gefunden hätten.

Noch empfindlicher allerdings als der zuletzt erwähnte Mangel ist der Umstand, dass die Inschriften selbst nicht im Originaltexte beigegeben sind, so dass man, um das Buch mit Erfolg studieren zu können, sich zuerst die Originalpublikationen an ziemlich zerstreuten Stellen zusammensuchen muss. Ich hätte, offen gestanden, eine auch noch so primitive autographische Reproduktion wenigstens der besterhaltenen Inschriften den mit so vieler Mühe hergestellten Schrifttafeln beinahe noch vorgezogen, zumal Jensen durch die ihm zur Verfügung stehenden Abgüsse, Abklatsche und Photographien hier ja mancherlei, anderen unzugängliche, Verbesserungen geben konnte. Ich erwähne jedoch gerade diesen Mangel nicht so sehr, um Jensen daraus einen Vorwurf zu machen, als um

1) Vgl. dazu die obigen Ausführungen über die von Jensen erkannte Trias von Götterherr, Götterherrin und drittem Hauptgott in den Inschriften.

auch an dieser Stelle meinerseits mit Nachdruck darauf hinzuweisen, dass, was auch Jensen selbst immer wieder betont, die dringendste Forderung für eine weitere fruchtbare Behandlung dieses Gebiets darin besteht, vor allem ein zuverlässiges Corpus inscriptionum herzustellen. Dazu gehört freilich nicht etwa bloss eine Vereinigung des sehr zerstreut publizierten Materials an einem einzigen Orte, sondern vor allem eine genaueste Kollation nicht nur der vornehmlich in den Museen von London und Konstantinopel befindlichen Inschriften, sondern vor allem auch der Inschriften in Kleinasien selbst. Es ist dringend zu wünschen, dass Jensen, wie er dies schon wiederholt, aber leider bis jetzt vergeblich angestrebt hat, in den Stand gesetzt werde, eine Reise zu diesem Zwecke zu unternehmen, und zwar am besten in Gemeinschaft mit Jemand, der bereits praktische Erfahrung im Bereisen des Orients hat und im Abklatschen und Photographieren von Inschriften Übung besitzt.

Es ist wohl kaum anzunehmen, dass die immense Geistesarbeit, die in Jensens Entzifferung der hethitischen Inschriften vorliegt, im Laufe der nächsten Jahre so schnell die gebührende allseitige Würdigung finden wird. Wünschen wir dem bahnbrechenden Forscher, dass er, unbekümmert um die Gunst oder Ungunst der engeren oder weiteren Fachgenossen, den von ihm eingeschlagenen neuen Weg beharrlich weiter verfolge. Für sehr empfehlenswert würde ich es aber halten, wenn Jensen, um seiner Sache die nötige Anerkennung zu verschaffen und Anderen das Studium der Inschriften zu erleichtern, alsbald in Gestalt einer elementaren Chrestomathie, vielleicht am besten ganz dogmatisch ohne alle nähere Begründung (für die ja einfach auf seine anderweitigen Arbeiten verwiesen werden kann), die Resultate seiner bisherigen Forschungen, verbunden mit Interpretation der Inschriften, in leicht fasslicher Weise vorlegte. Ohne Anwendung einer gewissen Portion Pädagogik kommt man nun eben einmal auch auf den Höhen der Wissenschaft nicht aus.

Leipzig. H. Zimmern.

Zur Beachtung.

Die Mitglieder der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft werden von den Geschäftsführern ersucht:

1) eine *Buchhandlung* zu bezeichnen, durch welche sie die Zusendungen der Gesellschaft zu erhalten wünschen, — falls sie nicht vorziehen, dieselben auf ihre Kosten durch die *Post**) zu beziehen;
2) die resp. Jahresbeiträge an unsere Commissions-Buchhandlung *F. A. Brockhaus* in *Leipzig* entweder direct portofrei oder durch Vermittelung einer Buchhandlung regelmässig zur Auszahlung bringen zu lassen;
3) Veränderungen und Zusätze für das Mitgliederverzeichnis, namentlich auch Anzeigen vom Wechsel des Wohnortes nach *Halle a. d. Saale*, an den Schriftführer der Gesellschaft, Prof. *Praetorius* (Franckestrasse 2), einzuschicken;
4) Briefe und Sendungen, welche die *Bibliothek* und die anderweitigen Sammlungen der Gesellschaft betreffen, an die „*Bibliothek der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft in Halle a. d. Saale*“ (Friedrichstrasse 50) ohne Hinzufügung einer weiteren Adresse zu richten;
5) Mittheilungen für die *Zeitschrift* und für die *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes* an den Redacteur, Prof. Dr. *Windisch* in *Leipzig* (Universitätsstr. 15) zu senden.

Freunde der Wissenschaft des Orients, welche durch ihren Beitritt die Zwecke der D. M. Gesellschaft zu fördern wünschen, wollen sich deshalb an einen der Geschäftsführer in *Halle* oder *Leipzig* wenden. Der jährliche Beitrag ist 15 *M.*, wofür die Zeitschrift gratis geliefert wird.

Die Mitgliedschaft für Lebenszeit wird durch einmalige Zahlung von 240 *M.* (= £. 12 = 300 frcs.) erworben. Dazu für freie Zusendung auf Lebenszeit in Deutschland und Östreich 15 *M.*, im übrigen Ausland 30 *M.*

---

*) Zur Vereinfachung der Berechnung werden die Mitglieder der D. M. G., welche ihr Exemplar der Zeitschrift direkt durch die Post beziehen, ersucht, bei der Zahlung ihres Jahresbeitrags zugleich das Porto für freie Einsendung der vier Hefte zu bezahlen, und zwar mit 1 Mark in Deutschland und Östreich, mit 2 Mark im übrigen Auslande.

Druck von G. Kreysing in Leipzig.

Zeitschrift

der

Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Herausgegeben

von den Geschäftsführern,

in Halle Dr. **Pischel,**
Dr. **Praetorius,**

in Leipzig Dr. **Socin,**
Dr. **Windisch,**

unter der verantwortlichen Redaction

des Prof. Dr. E. Windisch.

Dreiundfünfzigster Band.

II. Heft.

Leipzig 1899,
in Commission bei F. A. Brockhaus.

Inhalt.

Heft II.

Über das babylonische Vokalisationssystem des Hebräischen.

Von

Franz Praetorius.

Man hat bisher, soviel mir bekannt, allgemein angenommen, der dem Konsonanten übergesetzte wagerechte Strich bedeute in den Petersburger Propheten und in den wenigen, sonst noch zugänglich gemachten Bruchstücken des komplizierten babylonisch-hebräischen Vokalisationssystems[1]) (ausser Rafe) sowohl Schwa mobile wie Schwa quiescens. Und in der That, wenn man an das babylonische Vokalisationssystem herantritt mit dem Maassstab des tiberiensischen und der für letzteres überlieferten Aussprache, so muss man allerdings sagen, dass der übergesetzte Schwastrich bei den Babyloniern ausserordentlich häufig auch da steht, wo bei den Tiberiensern völlige Vokallosigkeit, also Schwa quiescens verlangt ist.

Aber er steht hier durchaus nicht immer. Vielmehr lässt sich erkennen, dass der Schwastrich, wo man ihn als Schwa quiescens suchen sollte, in bestimmten Formen und in bestimmten Lautverbindungen fehlt, teils so gut wie ausnahmslos, teils doch mit auffallender Häufigkeit.

Ich will das hier nur an den durchgreifendsten und somit schlagendsten Fällen nachweisen, einen erheblichen Teil meiner Beobachtungen zurückstellend.

Wir finden mit grosser Regelmässigkeit מלחמה, נלחם, אלמנה, אלמנות, נלבש, הלבש, הלבשתיו, נלכד, בלתי, טלטל, נפלת, נמשלת, גלגל, סלעו, מלכנו, תאכלנה, אליקים, חלקיהו, נלאה u. s. f. Ferner mit gleich grosser Regelmässigkeit ישראל, כשדים, עשרים, עשרה, נשגב, משגבו, ישמח, עשבם, ישכילו, ישפיקו, תפשתם, ישרף, המשרה u. s. f. Also überall wo der erstere von zwei zusammenstossenden Konsonanten ל oder ש ist, haben die babylonischen Punktatoren das vermeintliche Schwa quiescens bei dem ל und ש nicht bezeichnet.

---

1) Durch die Güte des Herrn H. L. Strack konnte ich dessen Abschriften aus cod. Tschufutkale 8a benutzen, aus welchem Hiob 36, 1—11 in S. Baers Liber Jobi mitgeteilt sind.

Ich habe es nicht für nötig gehalten, die oben gegebenen Beispiele durch Stellennachweise zu belegen, da sich jeder durch Lesen weniger Seiten der Petersburger Propheten von der Richtigkeit der Beobachtung leicht überzeugen kann. Ich weiss wohl, dass Ausnahmen vorkommen, die indes die Richtigkeit der Beobachtung nicht im geringsten beeinträchtigen. Und ich möchte diese Ausnahmen hier und anderswo damit erklären, dass auch in den Petersburger Propheten bereits ein Verkennen der Bedeutung des Schwastriches begonnen hatte.

Wenn dem gegenüber ebenso regelmässig geschrieben wird z. B. שמענו, ישאירו, משפט, מקדש, תסגר u. s. f., so deutet das m. E. klar darauf hin, dass hier ein Unterschied in der A u s s p r a c h e angedeutet werden soll: Nach Absicht der babylonischen Punktatoren sollte *šāmaʿᵉnū*, *yašᵉʾīrū*, *mišᵉpāṭ*, *miqᵉdāš*, *tasᵉgēr* gesprochen werden, und so in den meisten Fällen, wo zwei Konsonanten zusammenstossen, mit einem wenn auch noch so flüchtigen Vokalanstoss zwischen beiden, ungeachtet der Aspirationslosigkeit einer eventuell folgenden בגדכפת (vgl. שָׁלַחְתָּ, יַחְדָּ). Der Schwastrich sollte also hier ein (wenn auch parasitisches) Schwa mobile bezeichnen. Dagegen מלחמה, ישראל sollten gesprochen werden *milḥāmā*, *yisrāʾēl* mit völliger Vokallosigkeit des ל und שׂ.

Wenn ferner von zwei zusammenstossenden Konsonanten der erstere völlig vokallos, der andere aber mit Schwa mobile versehen ist, so fehlt dem erstern Konsonanten herrschend der Schwastrich. Auch hier kann ich aus der angedeuteten Gewohnheit der Babylonier nur den Schluss ziehen, dass sie den so beliebten Einschub eines ganz flüchtigen Vokalanstosses zu vermeiden pflegten, wenn der unmittelbar folgende Konsonant bereits ein altes, berechtigtes Schwa mobile hatte. Ein lautlicher Grund zu dieser Abneigung liegt ja nahe genug. Man findet also durchaus herrschend geschrieben z. B. לחמך (aber לחמו), נשברה, נשברו, תשפכו (aber לשפך), תשקלו, ממלכות (aber ממלכות), ימשלו, מספחתיכם, תצלחו, וישמיעו u. s. f. Auch hier finden sich Ausnahmen, die aber das erdrückende Übergewicht der Regel nicht in Frage stellen können.

Wenn endlich der Schwastrich bei den Babyloniern bewusstes Zeichen der Vokallosigkeit sein könnte, so sollte man ihn doch auch wohl über dem letzten Konsonanten konsonantisch auslautender Wörter erwarten, wie das arabische *Sukūn*. Davon findet sich aber auch nicht die geringste Spur: Nur נשבר, אותם u. s. f., nie etwa auch nur vereinzelt נשבר, אותם.

Eigentümlich ist bei den beiden Verbis היה und חיה Setzung und Nichtsetzung des Schwastriches verteilt. Wir finden ohne denselben יהיה, תהיה, אהיה bei häufigstem Vorkommen fast ausnahmslos. Dagegen mit Schwastrich יהיו, תהיו, ebenfalls häufig

und fast ausnahmslos. Ganz ebenso bei den entsprechenden Formen von חיה. Seltneren Vorkommens zwar sind die übrigen Imperfektformen נהיה, תהיי, תהיינה, aber auch hier herrschend der Schwastrich. Desgleichen im Nifal נהיה, נהיתה. (Die Infinitive להיות, בהיות, מהיות, bei denen ein altes, berechtigtes Schwa mobile vorliegt, kommen hier nicht in Betracht.) Auch hieraus geht wieder soviel hervor, dass die babylonische Vokalisation eine bestimmte Absicht damit verfolgte, wenn sie einen seiner Bildung nach vokallosen Konsonanten mit dem Schwastrich versah. Es dürfte sonst durchaus nicht zu verstehen sein, warum der Schwastrich gerade den drei Formen יהיה, תהיה, אהיה so beständig versagt ist, während יהיו, תהיו ihn haben. Und dass jene Absicht einen lautlichen Beweggrund haben muss, dass keine willkürliche Spielerei vorliegt, dürfte von vornherein alle Wahrscheinlichkeit für sich haben. Warum hier aber die durch die Vokalisation ausgedrückte lautliche Differenzierung eingetreten ist, kann ich nicht erkennen. — Natürlich geht für die Natur des tiberiensischen Schwa in diesen Formen aus der babylonischen Vokalisation nichts Sicheres hervor; v e r m u t e n aber darf man vielleicht, dass die Beständigkeit von יהיה, תהיה, אהיה eher zu Gunsten der Auffassung des tiberiensischen Schwa als Schwa quiescens spricht, und zwar nicht nur in יִהְיֶה, תִּהְיֶה, אֶהְיֶה, sondern auch in יִהְיוּ u. s. w.

Aus den hier mitgeteilten Beobachtungen scheint sich mit Sicherheit zu ergeben, dass der Schwastrich im komplizierten babylonischen Vokalisationssystem keineswegs auch Schwa quiescens, sondern ausschliesslich Schwa mobile bedeutet, dass aber kurzer und kürzester Vokalanstoss einerseits und vollständige Vokallosigkeit andererseits in der babylonischen Überlieferung der hebräischen Aussprache anders gegen einander abgegrenzt waren, als in der tiberiensischen, und zwar zum Vorteil des kurzen und kürzesten Vokalanstosses. —

Weder über das Verhältnis des babylonischen zum tiberiensischen Vokalisationssystem, noch über ihre Entstehung sind äussere Zeugnisse bekannt; bei der Beurteilung dieser Verhältnisse sind wir vielmehr lediglich auf innere Anzeichen angewiesen. Verschiedene innere Anzeichen scheinen nun darauf hinzudeuten, dass der tiberiensischen Vokalisation die babylonische, d. h. die komplizierte babylonische vorangegangen ist, dass die Tiberienser ihre Vokalzeichen erst auf Grund der komplizierten babylonischen gebildet haben. Wenn ich die oben ausgeführte Thatsache ins Auge fasse, dass bei den Babyloniern der Schwastrich lediglich den Vokalanstoss bezeichnet, dass dieser Vokalanstoss aber bei den Babyloniern in erheblich weiterem Umfange vorhanden war als bei den Tiberiensern, so glaube ich aus dieser Sachlage heraus den Weg zu erkennen, auf dem das tiberiensische ְ (das auch der Form nach wahrschein-

lich von dem babylonischen Schwastrich herstammt) zu seinen beiden Werten gelangt ist. Die Quelle dieser Verschlechterung des Systems scheint deutlich zu Tage zu liegen:

Weil die babylonische Überlieferung vielfach da einen kurzen Vokalanstoss sprach und bezeichnete, wo die Tiberienser nur Vokallosigkeit kannten, so schien es den letzteren, als habe das babylonische Schwa beide Werte; und sie nahmen auf Grund dieser falschen Beobachtung nunmehr auch das Schwa quiescens in ihr System auf und führten den Gebrauch desselben folgerichtig durch. Gewiss glaubten sie damit das babylonische System zu verbessern, in sofern ihnen dasselbe von seinem Schwa quiescens nur lückenhaften und schwankenden Gebrauch zu machen schien. — Nur beim wortauslautenden Konsonanten drängte sich das Fehlen des Schwastriches, im Gegensatz zu seiner ungeheuren Häufigkeit im Wortinnern, doch auch den Tiberiensern so sehr als feste Regel auf, dass sie hier nichts änderten. Vielmehr setzten sie im Wortauslaut ihr Schwa nur in den wenigen Fällen ein, wo die ihnen überlieferte Aussprache — anscheinend anders als die der Babylonier — ein auslautendes $\breve{e}$ zeigt, also z. B. וַיֵּשְׁבְּ = וישׁב, רָחַצְתְּ = רחצת u. a. m. (Woher das Schwa im tiberiensischen ךְ stammt, weiss ich nicht.)

Im Zusammenhange mit anderen Übereinstimmungen betrachtet, scheint es wahrscheinlich, dass der babylonische Schwastrich das den Syrern entlehnte Mehaggyānā-Zeichen ist[1]). Man hat sich diesen so naheliegenden Ausblick auf das syrische Mehaggyānā bisher eben durch die irrige Annahme getrübt, der babylonische Schwastrich sei sowohl quiescens wie mobile. Mehaggyānā hat aber in der babylonischen Vokalisation seine aus dem Syrischen bekannte Funktion erheblich erweitert. Allerdings nur in einer Weise, die unmittelbar nahe lag und die fast naturgemäss geboten war, nachdem das Zeichen von seinem syrischen Ursprunge losgerissen, plötzlich auf fremdes Gebiet verpflanzt worden war. Es bezeichnet nicht nur das zur Erleichterung der Aussprache zwischen zwei zusammentreffenden Konsonanten fakultativ eintretende Hülfsschwa, sondern auch das durch die Wortbildung geforderte, berechtigte alte Schwa mobile. Es hätte geradezu tiefer theoretischer Erwägungen seitens der Verpflanzer des Zeichens bedurft, wenn diese Überschreitung der ursprünglichen Funktion nicht hätte eintreten sollen. In dem einfacheren babylonischen Vokalisationssystem, das sich bei den südarabischen Juden herausgebildet hat (und das ich keineswegs für das ursprünglichere halte), ist nur diese sekundäre Funktion des Schwastriches erhalten: der Schwastrich bezeichnet hier lediglich

1) Nahe liegende Erwägungen können auch darauf deuten, dass der Gebrauch des übergesetzten wagerechten Striches als Rafe lediglich eine Abzweigung vom Mahaggyānā sein dürfte. Doch soll diese Hypothese nicht weiter verfolgt werden.

das berechtigte alte Schwa mobile. Ein zwischen zwei zusammenstossende Konsonanten etwa tretendes Hülfsschwa bleibt hier unbezeichnet — und selbstverständlich auch die völlige Vokallosigkeit eines Konsonanten.

Dass das ∸ der Babylonier und das entsprechende ◌ֵ der Tiberienser dem ◌ֵ der Syrer genau gleichen, ist schon längst bemerkt worden; und ich zweifle kaum, dass zunächst die Babylonier diesen Vokalpunkt von den Syrern entlehnt haben.

In dieser unmodifizierten Gestalt bezeichnet das babylonische ∸ zunächst das lange *ī*, gleichviel wie das Verhältnis desselben zum Accent ist; so z. B. נשים Hi. 42, 15, עני Hi. 36, 8, יורדני Ob. 1, 3, רריגעו Hab. 2, 13. Sodann aber auch das vom Accent getroffene kurze *ĭ*; denn Niemand wird behaupten wollen, dass in ריגל Hi. 36, 10, אם Jes. 4, 4, Jer. 22, 5, מלם Jes. 8, 18 und ähnlichen Wörtern das *i* anders als kurz sei. Hieraus ist ersichtlich, dass das unmodifizierte babylonische ∸ nicht etwa eine bestimmte Quantität des *i* in dem gewöhnlichen mathematischen Sinn bedeutet, nicht etwa das *ī*, sondern vielmehr lediglich ein *i*, dem ein hoher Grad von Schallfülle, von Lautgewicht innewohnt, gleichviel ob auf Länge beruhend, oder auf Hervorhebung durch den Accent.

Das trifft jedenfalls auch in denjenigen Fällen zu, wo das unmodifizierte ∸ vor einer aufgehobenen Konsonantenverdoppelung steht, wie in בערתם Jes. 3, 14, רחמתים Zach. 10, 6. Denn um sich in der offen gewordenen Silbe als *i* halten zu können, musste das *ĭ* entweder aus dem Ausfall der folgenden Verdoppelung die eigene Quantität einigermaassen vermehren, oder es musste sich durch einen Nebenaccent hervorheben. In Fällen wie כאצו Jes. 1, 4 = נִאֲצוּ, נחלו Ez. 7, 24 = נִחֲלוּ, wo die dem *i* folgende offene Silbe in der Betonung eher noch weiter zurücktreten wird, als die geschlossene in בערתם, רחמתים, erhebt sich die Annahme eines starken Nebenaccents wohl zur völligen Gewissheit. — Wenn aber durch das Schwinden der Verdoppelung eine geschlossene oder ihr nahestehende Silbe entsteht, so gilt die betreffende Silbe nunmehr — wenigstens in dem einen mir zu Gebote stehenden Beispiele — auch als eine geschlossene: הכני pass. von הכה.

Über die Quantität des *i* in den eigentümlichen Formen יהיה, יהיו u. s. w. (vgl. S. 183) sagt somit die babylonische Schreibung nichts Bestimmtes aus. Nur soviel wird aus der Schreibung klar, dass hier kein kurzes und zugleich unbetontes *ĭ* vorliegt. Ich halte aber nach wie vor eine Länge, *ī*, für wahrscheinlich, indem das dem *h* unmittelbar folgende *y* die Quantität des voraufgehenden *ĭ* verlängert haben dürfte.

Wenngleich das unmodifizierte ∸ nicht ausschliesslich die Länge des *i* bezeichet, so werden die beiden Modifizierungen ∸

und —̄ doch thatsächlich nur Kürzen ausdrücken, und zwar unbetonte Kürzen in geschlossener bez. geschärfter Silbe. Allerdings werden die babylonischen Punktatoren schwerlich so abstrakt theoretisch gedacht haben, dass sie dieser komplizierten Thatsache durch die Modifizierungen hätten Ausdruck geben wollen; vielmehr werden sie aller Wahrscheinlichkeit nach durch die Beifügung des Schwastriches zum Vokalpunkte die sich ihrem Ohr aufdrängende Verminderung der Schallfülle haben andeuten wollen. Diese Verminderung der Schallfülle, der lautlichen Schwere, war aller Wahrscheinlichkeit nach am stärksten, wenn zwei Konsonanten folgten, also in geschlossener Silbe; weniger stark, wenn nur ein verdoppelter Konsonant folgte, also in geschärfter Silbe. Denn die Verdoppelung eines Konsonanten scheint recht unvollkommen gebildet worden zu sein; oft genug schwindet sie ja ganz. Die geschärfte Silbe stand also der offenen wohl ziemlich nah, woraus sich für ihren Vokal die Folgerungen von selbst ergeben. — Zu diesem m. E. massgebenden und obersten Gesichtspunkte traten dann beim *i* und bei anderen Vokalen noch beiläufige Unterschiede in der Qualität des kurzen Vokals, die sich an die Über- und Untersetzung des Schwastriches, d. h. an die geschärfte bez. geschlossene Silbe knüpfen. (Diesen Qualitätsunterschieden sind verwandt die auch in der tiberiensischen Vokalisation markierten Unterschiede, wie הָקְטַל — הֻגַּד).

Was hier über den Wert des unmodifizierten Zeichens und den Wert der beiden Modifizierungen im besonderen von *i* bemerkt worden, wird im wesentlichen ebenso — zum Teil mit bestätigenden Erweiterungen — von den übrigen Vokalzeichen bemerkt werden. Ausdrücklich möchte ich aber nochmals hervorheben, dass die Modifizierung des Vokalzeichens durch den oberen Schwastrich, also —̄ vom —̇, durchaus nicht in der geschärften Silbe schlechthin steht, sondern eben nur in der unbetonten geschärften Silbe. Es tritt dies bei denen, welche früher über den Gegenstand geschrieben (z. B. Olshausen, Monatsber. Berl. Akad. v. 10. Juli 1865, S. 335, 2. Abs.), nicht immer deutlich hervor. — Weiter ist zu bemerken, dass das, was sich aus der Betrachtung des babylonischen Vokalisationssystems soeben betreffs der lautlichen Schwere verschiedener Silbenarten ergeben hat, genau in Übereinstimmung mit dem steht, was in § 22 meiner Abhandlung „Über den rückweichenden Accent“ aus anderen Gründen gefolgert worden ist.

Wenn sich ein langer, geschlossener Vokal verkürzt, so lautet seine Kürze meist nicht gleichfalls geschlossen, sondern offen. Und der Gedanke scheint von vornherein nicht fernliegend, dass vielleicht das babylonische —̇ eine solche, von *ĕ* nicht sehr fernliegende offene Kürze bedeuten sollte. Fassen wir andererseits Wörter wie צִיּוֹן, עִלִּים ins Auge, so ist es hier von vornherein recht wahrscheinlich, dass ein kurzes geschlossenes *ĭ* vorliegt, und vielleicht

dürfen wir diese Qualität auch auf andersartige Fälle, wie מׄלׅים, הׅנּׄה, אׅשּׁׄא u. a. übertragen.

Diese aprioristische Konstruktion erhält mindestens eine teilweise Bestätigung durch die von den Tiberiensern überlieferte Aussprache des Hebräischen:

Für das babylonische ◌ׅ haben auch die Tiberienser regelmässig ◌ִ. Nur in einem einzigen Falle, nämlich in der 1. Pers. sing. Imperf., haben sie dafür ihr Segol eingesetzt, und auch hier nicht immer. So אֶנָּחֵם Jes. 1, 24 = אׅנּׄחם, aber אִנָּקְמָה ibid. = אׅנּקׄמׄה; vgl. Pinsker, Einleitung in das babylonisch-hebräische Punktationssystem S. XXV, 3). Unzählige Male dagegen haben die Tiberienser Segol für babylonisches ◌ׅ, namentlich bei Gutturalen, z. B. חֶשְׂפִּי Jes. 47, 2 = חׅשׂפׅי, לְנֶגְדִּי Hab. 1, 3 = לׅנגׅדׅי, אֶלְיָקִים Jes. 22, 20 = אׅליׄקׅים, הַמֶּרְכָּבָה Mi. 1, 13 = הׄמׅרכׄבׄה u. a. m. m.; vgl. Pinsker a. a. O. XXII, 2) ff.

Speciell auch in der 1. Pers. sing. Imperf. Qal wurde das Präformativ אׅ sehr entschieden wie *ĕ* gesprochen. Denn während dem babylon. יׅקטֹל, תׅקטֹל auch in der tiberiens. Überlieferung יִקְטֹל, תִּקְטֹל entspricht, haben die Tiberienser אֶקְטֹל für babylon. אׅקטֹל. Aus dieser Aussprache des Präformativs erklärt es sich, dass wir von היה zwar יׅהׅיׄה, תׅהׅיׄה haben (vgl. S. 183), aber in der 1. Pers. sing. beständig אׅהׅיׄה (z. B. Jes. 3, 7; Jer. 24, 7; 32, 38; Ez. 11, 20; Hos. 11, 4; 14, 6; Zach. 8, 8). Denn wenn die Entstehung von יׅהׅיׄה, תׅהׅיׄה oben S. 185 a. E. richtig verstanden worden ist, so ist sofort ersichtlich, dass in אׅהׅיׄה d. i. *ĕhyâ* die Bedingung nicht vorlag, die für die Entwicklung des langen Präformativvokals vorausgesetzt wurde. Aber die Tiberienser haben wohl die Analogie wirken lassen, wenn sie אֶהְיֶה fixierten (statt אֶהְיֶה), wie יִהְיֶה, תִּהְיֶה.

Dass das ◌ׄ der Babylonier und das entsprechende ◌ֵ der Tiberienser dem ◌̈ der Syrer genau gleichen, ist längst bemerkt. Ich zweifle kaum, dass das syrische Vokalzeichen zunächst von den Babyloniern herübergenommen worden ist als Bezeichnung des *e*.

Das babylonische ◌ׄ wird ohne Modifizierungen gebraucht, und auch mit denselben beiden Modifizierungen wie ◌ׅ. Es ist von vornherein anzunehmen, dass dies alles beim ◌ׄ denselben Sinn haben wird wie beim ◌ׅ.

Dass das unmodifizierte ◌ׄ als langes *ē* gebraucht werden kann, gleichviel wie das Verhältnis desselben zum Accent ist, wird nicht bezweifelt werden. Ich führe nur an עׄירׄיר = עֵירֵיר, יׄעׄשׂׄה = יֵעָשֶׂה, הׄנּׄה = הֵנָּה, wo überall die Länge des *ē* ausser Frage steht. Nicht von vornherein so klar ist es aber, ob ◌ׄ auch als Kürze vorkommt; indes wird auch diese Frage bejaht werden

müssen. In den zahlreichen Fällen, wie באמונתו Hab. 2, 4, ואמת Jer. 9, 4, לאלוה Hi. 36, 2, וחרב Jes. 19, 5, ונחרצה Jes. 10, 23, החזיקו Jer. 8, 5, also überall da, wo dem unmodifizierten ‥ eine, meist nur mit anlautendem Guttural denkbare offene kurze Silbe folgt, glaube ich, dass ‥ kurz ist. Zunächst spricht etymologisch alles zu Gunsten der Kürze. Sodann musste die ‥-haltige Silbe naturgemäss in der Betonung stark hervortreten, da die ihr folgende in der Betonung so weit wie möglich zurücktritt; die ‥-haltige Silbe besass hier mithin ein erhebliches Lautgewicht, es war die Grundbedingung gegeben für Anwendung des unmodifizierten Vokalzeichens. — Ein letztes Argument für die Kürze des ‥ der in Rede stehenden Formen entnehme ich der Überlieferung der Tiberienser. Bekanntlich schreiben diese hier immer Segol, z. B. לֶאֱלוֹהַּ, nicht etwa לֵאֱלוֹהַּ. Es wurde bereits bemerkt, dass kurze Vokale in der Regel offen klingen, nicht geschlossen. Darin, dass die Tiberienser nun hier das von ihnen ausgeprägte Zeichen für den offenen Vokal setzten, sehe ich einen Hinweis auf die Kürze desselben im Babylonischen. Die Babylonier hatten in ihrem Systeme nicht die Möglichkeit, hier diese Offenheit entschieden auszudrücken; denn hätten sie etwa לאלוה geschrieben, so wäre zwar die Offenheit des Vokals zum Ausdruck gekommen und wohl auch die Kürze desselben, zugleich aber wäre damit auch, der thatsächlichen Aussprache zuwider, eine vollständige Unbetontheit ausgedrückt worden.

Nicht wesentlich anders liegen nah verwandte Fälle wie יחרדו Hos. 11, 11, mag immerhin die dem ‥ folgende, fast geschlossene Silbe nicht ganz so stark in der Betonung zurücktreten, wie eine offene.

Es fragt sich, ob wir Kürze des unmodifizierten ‥ noch in weiterem Umfange annehmen dürfen, ob namentlich die neuerdings mehrfach behauptete Kürze eines durch Ton und Vorton entstandenen Zere aus der babylonischen Schreibung irgendwie hervorgeht, ob also z. B. in יתן = יִתֵּן, עללות = עֹלֵלוֹת die *e* als kurz angenommen werden könnten. Ich finde nichts, was für diese Behauptung spräche, möchte im Gegenteil zunächst auf den Umstand hinweisen, dass die Tiberienser hier ihr offenes Segol nicht eingesetzt haben, wie sie es in לֶאֱלוֹהַּ thaten, dass mithin ein entschieden offener Vokal vorliegt, von welchem die Länge nur schwer trennbar ist. Und weiter, da wir den sogen. Vorton schwerlich (in dem Sinne wie Haupt- und Gegenton) als exspiratorische Kraft werden annehmen dürfen, so wäre in den Vortonfällen, also z. B. in עללות, die Schreibung durch das unmodifizierte ‥ höchst befremdlich und gegen alle Analogie, wenn dieses (unbetonte) *e* eine Kürze wäre. Und was endlich speciell das durch den Hauptton in der Ultima entstandene *e* betrifft, so wird durch die beim rückweichenden Accent auftretenden Erscheinungen nahegelegt, hier Längen anzunehmen.

Von den beiden Modifizierungen, —̈ und —̇, kommt die erstere nur ganz vereinzelt vor. Ich kenne nur ואצרך Jes. 49, 8, ואסרם Hos. 10, 10, ואסערם Zach. 7, 14, alles 1. Pers. sing. Imperf. Qal und Nifal, also Formen, die für gewöhnlich in der babylonischen Vokalisation —̇ nach א haben sollten. Vielleicht sollte in den angeführten drei Formen ein besonderer Einfluss der Zischlaute auf die Aussprache *ĕ* festgelegt werden. Dass es sich in allen drei Fällen um unbetonte Kürzen handelt, ist selbstverständlich.

Die andere Modifizierung, —̇, ist dagegen ungemein häufigen Vorkommens. Sie findet sich zunächst, wie —̇, in geschlossener und gleichzeitig unbetonter Silbe und bekundet hier deutlich bewussten etymologischen Zusammenhang mit —̈, indem sie vorwiegend da gesetzt wird, wo das gleiche Wort auch mit —̈ vorhanden ist, wo sich also die Form mit —̇ sofort als Abzweigung oder Ableitung von der Form mit —̈ zu erkennen giebt. Beispiele: תחוללכם Jes. 51, 2 = תְּחוֹלֶלְכֶם, מנחמכם Jes. 51, 12 = מְנַחֶמְכֶם, יברכך Jer. 31, 23 = יְבָרֶכְךָ; ויסף Hi. 36, 1, Jes. 8, 5 = וַיֹּסֶף, וישב Jon. 3, 6 = וַיֵּשֶׁב; הנקם Jer. 15, 15 = הִנָּקֶם; אתן־ Hi. 36, 3 = אֶתֶּן־, עת־ Hag. 1, 2 = עֶת־. Ausserhalb eines erkennbaren etymologischen Zusammenhanges mit —̈ z. B. ויגל Jer. 52, 27 = וַיִּגֶל, אעמדה Hab. 2, 1.

Ausserdem findet sich —̇ aber noch in einer Stellung, in der —̇ nicht vorkommt, nämlich in offener, gutturalisch anlautender Silbe; z. B. אליהוא Hi. 36, 1 = אֱלִיהוּא, אמר־ Hag. 2, 2 = אֱמָר־, אלהים הביאני Ez. 40, 2 = אֱלֹהִים הֱבִיאַנִי u. a. m. Durch das Hinzutreten dieser Fälle ergiebt sich der eigentliche Sinn des beigefügten untergesetzten Schwastriches beim —̇ mit noch weit grösserer Schärfe als beim —̇: Nicht eine bestimmte Art von Silben sollte rein theoretisch bezeichnet werden, auch nicht etwa eine bestimmte Quantität des Vokals, sondern lediglich sollte ein grosser Mangel an Schallfülle praktisch gekennzeichnet werden. Allerdings wird thatsächlich auch das —̇ immer nur kurz sein können.

Und wie das —̇ aus einem bestimmten Grunde eine besondere Qualität der Vokalfärbung ausgeprägt hat, so aus dem gleichen Grunde auch —̇. Es ist das (kurze) o f f e n e *e*, *ä*. Die Tiberienser haben dafür, soviel ich sehe, beständig Segol eingesetzt. Aber ich gehe noch weiter: Dieses babylonische —̇ ist s e l b s t bereits das tiberiensische Segol, auch der Form nach; die Tiberienser verringerten nur noch den untergesetzten Schwastrich zum Punkt. Damit verlor dieses Vokalzeichen jede Spur seiner Zusammengesetztheit und seiner ursprünglichen Beschränkung auf bestimmte Fälle. Entsprechend nahmen die Tiberienser das Zeichen auf als offenes *e*, *ä* schlechthin, sowohl als Kürze wie als Länge, und wendeten es an,

wo ihnen dieser offene Laut vorzuliegen schien, weit über das Gebiet der ursprünglichen Anwendung hinaus. Diese Entwickelung des selbständigen Segol ist die hervorspringende Eigentümlichkeit des tiberiensischen Vokalisationssystems. In erster Linie hat das nunmehr ausgiebig angewendete Segol nach verschiedenen Richtungen hin zersetzend auf das den Tiberiensern vorliegende alte bab. Vokalisationssystem eingewirkt; ohne die Entwickelung des Segol würde das tiberiensische System seinen babylonischen Ursprung wahrscheinlich weit deutlicher verraten, als es thatsächlich der Fall ist.

Im Zusammenhange mit den übrigen Ähnlichkeiten betrachtet, will es m ö g l i c h erscheinen, dass das babylonische Zeichen für *o*, $\overset{:}{—}$, aus dem syrischen ܘ̇ entstanden sei, so dass also der untere Punkt des $\overset{:}{—}$ eigentlich die syrische mater lectionis wäre. Welche Erwägungen stattgefunden, als die Tiberienser diesen Doppelpunkt in ihr einfaches $\dot{—}$ umsetzten, können wir schwerlich sicher wissen. Jedenfalls genügte im Tiberiensischen e i n Punkt oben, während im Babylonischen durch einen Punkt oben das *i* bezeichnet wurde.

Dieses Zeichen kommt nur in unmodifizierter Gestalt vor. Es steht, ganz unabhängig vom Accente, bei natürlichen Längen, wie יבוא, אמור, אורידך u. s. w. Hier liegt sicher der geschlossene, lange Vokal vor. Ausserdem steht $\overset{:}{—}$ für das im Tone entstandene *o*, dessen Kürze neuerdings behauptet worden ist; z. B. לשפט, קדש, רפי u. a. m. Ich halte jene Behauptung für ebensowenig wahrscheinlich, wie die analoge in Betreff des $\ddot{—}$ (S. 188 a. E.), und zwar im Hinblick darauf, dass auch hier niemals das Zeichen für den entsprechenden offenen Vokal eingetreten ist.

Aus dem Fehlen der Modifizierungen des $\overset{:}{—}$ ist nicht etwa zu schliessen, dass die babylonische Überlieferung den *o*-Laut mit mangelnder Schallfülle nicht gekannt habe. Obwohl es aus etymologischen Rücksichten äusserst nahe gelegen hätte, $\overset{:}{—}$ zu modifizieren, so lag es aus lautlichen Gründen doch noch näher, statt dessen das Zeichen für den offenen Laut *å* zu modifizieren. Denn die geschlossene Länge nimmt bei der Kürzung in der Regel den offenen Klang an. Hätten die Babylonier bereits ein Zeichen für *ä* (Segol) schlechthin gehabt, so zweifle ich nicht, dass sie auch von $\ddot{—}$ keine Modifizierungen gebildet, sondern statt dessen das *ä* (Segol) modifiziert haben würden.

Das Zeichen für das offene *o* (*å*), $\overset{\prime}{—}$, stammt sicher nicht aus der syrischen Schrift her. Ich glaube, dass sich auch ein Grund erkennen lässt, weshalb hier eine Entlehnung unthunlich war: Nicht etwa weil das syrische $\overset{.\prime}{—}$, im Osten wenigstens, wie *ā* klang (das hätte sich bei der Entlehnung wohl ignorieren lassen), sondern weil es ein anderes, der syrischen Schrift entlehntes Zeichen $\overset{.\prime}{—}$ mit

ganz anderem Lautwert gab; und diese beiden zusammen zu gebrauchen, war unmöglich. So denke ich denn, kam man auf den Einfall, von der einheimischen mater lectionis א das Vokalzeichen –́ abzukürzen. — Die Tiberienser nahmen das Zeichen als ָ herüber.

Weder hier noch anderswo glaube ich eine Spur der griechischen Vokalzeichen der Syrer erkennen zu müssen, wie es Margoliouth thut (Proc. Soc. Bibl. Archaeol. vol. XV, 1893, pag. 164 ff.). Der Anfang des babylonischen Vokalisationssystems mag daher, wenigstens in Rücksicht hierauf, immer v o r 700 p. Chr. angesetzt werden.

Falls die obigen Ausführungen über die Entstehung des –́ das Richtige getroffen haben sollten, so würde in ihnen zugleich ein Beweis dafür enthalten sein, dass das superlineare System der südarabischen Juden eine spätere Vereinfachung des komplizierten Systems ist. Denn auch die südarabischen Juden haben das –́, obwohl ihr System jenes –̇ nicht kennt — nicht m e h r kennt.

–́ kommt unmodifiziert vor und auch mit den gewöhnlichen beiden Modifizierungen versehen. In unmodifizierter Gestalt findet es sich zunächst überall da, wo aus Gründen der Etymologie eine natürliche Länge zu erwarten ist, ganz unabhängig von der Betonung, z. B. באו, אתם, דמעה, צרה in beiden Silben, התברכו, בתים Jer. 29, 28, בתי Ez. 26, 12 (ܒ̈ܬܐ). Dass hier wirklich Längen durch –́ bezeichnet werden, wird nicht bezweifelt werden. Aber ich glaube, dass das unmodifizierte –́ auch als Kürze vorkommt, und zwar in denselben beiden einander nahverwandten Fällen, wo auch das unmodifizierte –̈ eine Kürze bezeichnet; vgl. S. 188 a. A. Beispiele für beide Fälle: פעלם Hi. 36, 9, אהלי Hab. 3, 7, באשם Jes. 34, 3; פעלך Hab. 3, 2; nicht gutturalisch קטבך Hos. 13, 14. Also *pŏ̀ʿŏlắm* u. s. w. Diese Formen sind mehrfach verkannt und sogar beanstandet worden, indem man von der irrigen Ansicht ausging, dass gewisse babylonische Vokalzeichen ohne Modifizierung lediglich zum Ausdruck von Längen bestimmt seien, während sie in Wirklichkeit doch nur einen hohen Grad von Lautgewicht anzeigen.

In weiterem Umfange aber glaube ich nicht, dass das unmodifizierte –́ als Kürze vorkommt. Und zwar im Vorton aus denselben Gründen nicht, wie –̈ (welche Gründe beim –́ einigermaassen noch durch die Erwägung verstärkt werden, dass –̂ auch bei Nichtgutturalen in offener Silbe für die unbetonte Kürze vorkommt). Sodann im Hauptton, abgesehen von anderen Gründen, deshalb nicht, weil beim –́ die beim rückweichenden Accent in Betracht kommenden Verhältnisse mit besonderer Deutlichkeit zu Gunsten der Länge zeugen.

Bei den beiden Modifizierungen des –́ ist eine hervortretende Verschiedenheit der Vokalqualität nicht erkennbar. Im übrigen

steht —, wie — —, in unbetonter geschärfter Silbe, z. B. שִׁלְיוֹן Hab. 2, 8; — dagegen steht, wie —, in unbetonter geschlossener Silbe, z. B. אִמְלֵם Hi. 36, 4, כָּל־, und in offener Silbe nach Gutturalen. Aber hie und da auch nach anderen Konsonanten; so oft קָדָשִׁים, הַקֳּדָשִׁים, קָדָשַׁי Ez. 44, 13; הַצֳּרִי Jer. 8, 22. — Dass es sich auch hier überall um Kürzen handelt, ist klar.

Nur einmal ist das Prinzip der Übersetzung der Vokalzeichen in den Petersburger Propheten noch nicht zum Durchbruch gekommen, nämlich beim Ausdruck des *u*. Hierzu setzt man der mater lectionis ו einen Punkt innen hinein, also z. B. קוּמִי. Aber man kann auch hier die Verlegenheit erkennen, in der sich die babylonischen Punktatoren befanden, als sie die Vokalzeichen der Syrer auf hebräisches Gebiet verpflanzten: Ohne undeutlich zu werden, d. h. ohne eine Verwechselung mit dem Zeichen — nahezulegen, konnte man syrisches ܘ̣ nicht superlinear verwenden. So bildete man denn וּ, der Weise der betreffenden syrischen Vokalbezeichnung ungefähr entsprechend.

Aber indem hier der Punkt an die mater lectionis gefesselt war, machte sich (anders als im Syrischen) die Unmöglichkeit bemerkbar, den Vokal in den zahlreichen Fällen auszudrücken, wo er nicht durch eine mater lectionis angedeutet war. Dieser Mangel drängte dazu, ein neues, frei anwendbares Vokalzeichen zu ersinnen. Der Gedanke war wohl sehr naheliegend, dafür ו selbst zu gebrauchen. Und so wurde denn aus ו das superlineare Vokalzeichen — abgekürzt, geradeso wie — aus א.

In der ältesten, aus dem Jahre 916 n. Chr. stammenden Petersburger Propheten-Handschrift ist dieses superlineare —, soviel ich sehe, noch ausschliesslich auf diejenigen Fälle beschränkt, wo die mater lectionis nicht vorhanden ist; ich entsinne mich nicht, eine Schreibung wie קוּמִי gefunden zu haben. Dagegen bietet die Handschrift Tschufutkale 8[a], deren Alter meines Wissens zwar unbekannt, die aber doch um Jahrhunderte jünger sein dürfte, hinsichtlich der Anwendung des superlinearen — ein ganz anderes Bild: Das Prinzip der Übersetzung der Vokalzeichen war jetzt auch beim *u* fast völlig durchgedrungen und hatte von dem alten וּ nur geringe Reste übrig gelassen. Man sehe Hi. 36, 1—11: אֱלוֹהּ, הַגֻּבְהוּ, יְכַלּוּן, יִתְגַּבְּרוּ, לַמּוּסָר, יִשְׁלֻבוּן, יִשְׁמְעוּ, יְכַלּוּ, gegenüber von אֲסוּרִים, וַיַּעַבְדוּ! Ebenso ist es in dem vereinfachten System der südarabischen Juden.

An dem übergesetzten — konnten auch die beiden Modifizierungen gebildet werden, was bei וּ schwer möglich gewesen wäre (wozu freilich aber auch nur in ganz seltenen Fällen, wie הוּלֶּדֶת Ez. 16, 4, Veranlassung vorgelegen hätte). Das unmodifizierte —

steht also dem ו als Länge völlig gleich, vgl. ימתו Jer. 21, 6, נשא Jes. 33, 24. Fälle wie רחצת Ez. 16, 4, נחמה Jes. 54, 11 sind wie בערתם u. s. w. (S. 185) zu beurteilen. — Die beiden Modifizierungen werden angewendet, wie gewöhnlich; also לאמים Jes. 34, 1, חננו Jes. 33, 2; ישלכו Jes. 34, 3, beachtenswert נאם־יהוה pass. In offener gutturalisch anlautender Silbe kommt — nicht vor. Unterschiede in der Qualität sind nicht erkennbar. —

Selbstverständlich konnten die Tiberienser den Thatbestand nur so herübernehmen, wie er in den babylonischen Handschriften ihrer Zeit vorlag. Und nun wird es deutlich, dass die Petersburger Propheten-Handschrift das *u* noch so ausdrückt, wie es die babylonischen Handschriften bereits 200—300 Jahre zuvor ausgedrückt haben werden. Das wird durch die Thatsache erhärtet, dass auch die Tiberienser die mater lectionis ausschliesslich mit dem Innenpunkt versehen, וּ, dass sie nicht etwa ו— schreiben, was der Weise der jüngeren babylonischen Handschriften entsprechen würde. Denn das tiberiensischen — ist weiter nichts, als kursive Umgestaltung des superlinearen — oder —. Welches von beiden Zeichen zu Grunde liegt, ist nicht klar zu erkennen; ich vermute das letztere. Die Tiberienser brauchten ein frei anwendbares *u*-Zeichen so gut wie die Babylonier, und da entlehnten sie denn von letzteren (vermutlich) das —, es zu — abkürzend, geradeso wie sie — in — abkürzten. Und wie sie — schlechthin als *ä* aufnahmen, so nahmen sie auch —, unbeschränkt als *u* herüber, d. h. als kurzes wie langes. Nur der mater lectionis blieb — fern, entsprechend dem babylonischen Vorbilde.

Da die Neigung, oder der Grundsatz vorhanden war, die Vokalzeichen den Konsonanten überzusetzen, war das syrische Zeichen für *ă*, — für die Babylonier nicht zu gebrauchen. Denn wenn aus — etwa — gebildet worden wäre, wäre es mit dem Vokalzeichen für *o* zusammengefallen, was unmöglich anging. So bildeten die Babylonier denn dafür das Zeichen —, wie es nach seiner Gestalt namentlich in den Petersburger Propheten scheint, eine Abkürzung von ע[1]). Die Tiberienser nahmen dieses Zeichen in der weiteren Kürzung — herüber. Voraussichtlich fanden sie diese Kürzung noch nicht in den ihnen vorliegenden babylonischen Handschriften vor, sondern bildeten dieselbe allmählich selbst. Auch in südarabischen Handschriften hat sich das — zu einem wagerechten Strich vereinfacht, der nur mit einem kleinen, oft kaum erkennbaren Pünktchen an der oberen Seite versehen ist.

Wenn es richtig ist, dass das — vom ע ausgegangen, so möchte es auf den ersten Blick scheinen, als könne — nur den Lautwert

1) Ich ersehe nachträglich aus ZDMG. Bd. 49, 16 Anm. 1, dass schon Grätz so geurteilt.

a haben, da der Aussprache des semitischen ע ein *ă*, ich möchte sagen, inhäriert. Indes scheint sich doch unabweislich zu ergeben, dass auch die Babylonier das — hier und da mit einer schwächeren oder stärkeren Neigung nach *ä* hin gesprochen haben, wie denn die Tiberienser für babyl. — vielfach ihr entschiedenes Segol eingesetzt haben. Hätten die Babylonier ihr — beständig wie *a* gesprochen, so würden bei Segolatformen wie מלך (= מֶלֶךְ) doch wohl überhaupt nur Pausalformen wie *מלך (= *מָלֶךְ) haben entstehen können. Es ist aber hier m. W. keine Abweichung von dem bekannt, was uns die Tiberienser überliefert haben: die genannten Formen lauten auch in Pausa מלך (= מֶלֶךְ), also *mä́läk*, was doch nur auf Grund einer Kontextaussprache wie *mä́läk* denkbar erscheint. Ich meine wir werden die Aussprache des babylonischen —, mindestens ungefähr, aus der tiberiensischen Überlieferung erkennen dürfen. Diese war nach Erfindung des Segol in der Lage, ihr vom babylon. — herrührendes Zeichen Patach auf den einen der beiden in — vereinten Lautwerte beschränken zu können, während Segol da eintrat, wo — mit dem andern Lautwerte gesprochen wurde.

Neben dem unmodifizierten — findet sich nur die eine Modifizierung —; wie zu erwarten in unbetonter geschärfter Silbe, z. B. בגוים, לתחיך u. a. m. Hinsichtlich der anderen ist das System auffallenderweise von seinem sonst so beständig betretenden Wege abgewichen: Es hat — nicht gebildet, vielmehr dafür ausdrücklich ein ganz anderes Zeichen, —, eingesetzt. Dieses erhält nie eine Modifizierung, es ist an sich schon dem fehlenden — gleich. War der qualitative Unterschied des durch — ausgedrückten Lautes von — und — so erheblich, dass man glaubte ein ganz anderes Zeichen dafür gebrauchen zu müssen, oder glaubten die babylonischen Verpflanzer der syrischen Vokalpunkte etwa, das noch nicht verwendete syrische — nicht auslassen zu dürfen?

Denn dass in dem babyl. — das syrische — wiederkehrt, möchte ich kaum bezweifeln. Es steht auch weiter fest, dass — einen Lautwert mindestens haben kann, der dem des syrischen Zeichens ungefähr entspricht. So z. B. in dem sehr häufigen ילך, תילך, wo durch die Schreibung mit — in entsprechenden Formen anderer Verba (wie תישב) die Aussprache des Zeichens hinreichend festgelegt erscheint, ganz abgesehen von der tiberiensischen Wiedergabe durch Segol. Ferner wird wohl Niemand daran zweifeln, dass das in der zweiten Silbe von Segolatformen wie מלך, חדש (= מֶלֶךְ, חֹדֶשׁ) regelmässig auftretende — ebenfalls einen Lautwert wie *ĕ*, *ä* haben muss.

Schwerlich aber wird — diesen Lautwert durchgehends haben. Wenn auch Segolatformen wie רעש Jer. 10, 22, זרע Jes. 59, 21 durchweg — in der zweiten Silbe haben, so wird man hier kaum

an einen Lautwert wie *ĕ*, *ă* denken können. תּחתּיכם Am. 2, 13 wird man nicht *tĕḥtĕkăm* sprechen wollen. Wenn weiter Formen wie קטלתּ bei Verlegung der Accentstelle וקטלתּ geschrieben werden, wenn עד, כל bei Makkefierung sich in עד־, כל־ umgestalten, so wird man Bedenken tragen, ein und derselben Form einen so starken Wechsel der Aussprache zuzumuten. Wenn angesichts des tiberiensischen תַּקְטִיל, babylonisches תּקטיל als „*tĕqṭīl*" angesetzt werden sollte, so würde man bei diesem erheblichen Unterschied in der Aussprache beider Schulen stutzen.

Es scheint in der That wahrscheinlich, dass die babylonischen Punktatoren das syrische — als unnötigen Ballast ihres Schriftsystems mitschleppten und, um es unterzubringen, zu — in lebendige Beziehung setzten. Indem dies geschah, musste — auch die beiden in — vereinten Lautwerte annehmen. —

Wir erwarten, dass das unmodifizierte —, gleich sämtlichen anderen unmodifizierten Vokalzeichen, als Länge vorkommt, gleichviel wie sein Verhältnis zur Stellung des Accentes ist. Und in יהיה, מראה, זה, גבור־ך, עליה, תּנשׂאנה Jes. 49, 22 und ähnlichen Formen bezeichnet — sicher Naturlängen, in קטלתּם, סוסכם möglicherweise Tonlängen (Rückw. Accent § 16 b). Es sind das alles Fälle, in denen nach Ausweis der tiberiensischen Überlieferung die nach *ä* geneigte Aussprache des — vorliegt. Aber überall hier wird die betreffende Silbe zugleich vom Hauptaccent getroffen. Und zufällig giebt es m. W. ausserdem nur noch wenige, vereinzelte Wörter mit auslautendem unbetonten —, das sicher bez. möglicherweise als lang anzusehen wäre. Zunächst das Pronomen אלה Hab. 2, 6, Ez. 11, 2, wo im Auslaut sicher eigentlich eine unbetonte Länge. Weit häufiger aber als אלה schreibt man אלה, dadurch andeutend, dass die auslautende Silbe dennoch geringste Schallfülle haben, also unbetont und zugleich k u r z sein soll. Und ebenso schreibt man קצה Jes. 2, 7, Nah. 2, 10; 3, 3. 9, הגה Ez. 2, 10, צמא Jes. 35, 7, הרא pass., wo man über die eigentliche Quantität des unbetonten Auslauts wohl nicht ganz so bestimmt urteilen kann.

In zahllosen Fällen bezeichnet das unmodifizierte — die betonte Kürze, und zwar sowohl da, wo nach Ausweis der tiberien- Überlieferung die geneigte Aussprache des Vokalzeichens vorliegt, wie in אשר (Rückw. Accent § 16a), als namentlich da, wo die Tiberienser ihr Patach eingesetzt haben. Für welchen letzteren Fall Beispiele anzuführen unnötig ist[1]).

Das unmodifizierte — findet sich ferner, wie *i* und *u*, ausserhalb des Hauptaccentes da, wo eigentlich ein verdoppelter Konsonant

1) Ich möchte die F r a g e aufwerfen, ob nicht hie und da ein —, — als *ā* (weder *ă* noch *ä*) aufzufassen sein sollte? Ich denke dabei an einige pausale Patach und namentlich an ואדני = וַאדֹנָי u. ähnl.

folgen sollte, die Verdoppelung aber geschwunden ist; so למוסר Hi. 36, 10 (tib. לַמּוּסָר), ירחם Jes. 49, 13, Jer. 21, 7, החרב Jer. 21, 7, להבה Ob. 18 (tib. לֶהָבָה); ותנחמני Jes. 12, 1. Sogar ויהי, obwohl hier durch das Schwinden der Verdoppelung eine fast geschlossene Silbe entstanden ist. In der Regel aber wirkt in Fällen wie der letztere die alte Verdoppelung nicht mehr nach, und man erkennt der nunmehr (fast) geschlossenen Silbe die möglichst geringe Schallfülle zu (vgl. S. 185 gegen Ende). Daher z. B. ויצו Jer. 39, 11, ויצוה Jer. 37, 21; 38, 10, וידבר Jer. 38, 8; 39, 5, וימדד Hab. 3, 6, למנצח Hab. 3, 19, היהודים Jer. 40, 11. 12; 41, 3, מבקשים Jer. 38, 16, מבקשי Jer. 21, 7; 22, 25.

Das unmodifizierte - steht endlich, wie — und —, in offener, von einem starken Nebenaccent getroffener Silbe in den beiden einander nahe verwandten Fällen, die oben S. 188 und 191 besprochen; also z. B. האשר Jer. 23, 28, הלך Jer. 9, 3, ואעזבה Jer. 9, 1, מעלליכם Jer. 21, 14 u. a. m. —

— steht da, wo die durch den unteren Schwastrich modifizierten Vokalzeichen stehen, also zunächst in geschlossener unbetonter Silbe, z. B. תגביה Ob. 4, צדק, דעת Hi. 38, 2, מלאכים Jes. 18, 2 u. a. m. m.; sodann in offener unbetonter Silbe, die ziemlich ausschliesslich nur bei silbenanlautendem Guttural möglich sein wird, wie חזון, הלוא, חכמים, רוחכם Ez. 11, 5. — Über auslautende Kürzen s. oben S. 195.

Lexikalische Studien.

(Fortsetzung.)

Von

Friedrich Schwally.

1.

Ich stelle hier eine Anzahl von Lehnwörtern zusammen, die bei Fraenkel fehlen. Selbstverständliche Entlehnungen, die auch gewiss Andere erkannt haben, sind كرسيّ „Sessel" = ܟܘܪܣܝܐ, عدّان „Zeit" = ܥܶܕܳܢ עדן, فتيلة „Docht" = ܦܬܝܠܬܐ, مجّان „umsonst" = ܡܰܓܳܢ, جوّان „interior pars domus" = ܓܰܘܳܢܳܐ. — شعبذة „Zauberei", z. B. Fihrist 3, 31; شعباذ „Zauberer" Tabari I 1796, 1 (شعوذة etc.). Da ܫܥܒܕ im litterarischen Syrisch nur in der Bedeutung „unterwerfen" nachzuweisen ist, so wird der arabische Gebrauch des Wortes aus der Vulgärsprache stammen[1]). — سُلَّم „Leiter" = סֻלָּם, das ausser dem Hebräischen nur noch im jüdischen Aramäisch vorkommt. Assyrische Herkunft des Wortes ist sehr wahrscheinlich. — Die Wurzel سرس enthält nur Derivate von سريس „Kastrat". Dieses Wort muss dem syr. ܣܪܝܣܐ entlehnt sein, dessen assyrisches Vorbild noch nicht sicher nachgewiesen ist. — Bei der Annahme, dass سبيل „Weg" echt arabisch ist (z. B. Nabigha V 18), scheint es mir auffallend zu sein, dass unter den verschiedenen Synonymen gerade dieses dem Aramäischen und Hebräischen gleiche Wort für den religiösen Sprachgebrauch ausgesucht ist. Ich kann mir diese Erscheinung nur aus Entlehnung erklären. — Entlehnt ist auch منهاج „Brauch" z. B. Qoran 5, 52. Tabari I 1065, 1. 2 aus jüd.-aram. מנהג. Das Syrische kennt die betreffende Wurzel nicht. Im A. T. kommt das Wort nur einmal

1) Die Nebenformen شعوذة etc. lassen sich aus dem Aramäischen nicht erklären und sind deshalb vielleicht als Angleichungen an die Wurzel عاذ (vgl. معوذ „Amulett") zu verstehen.

(II Reg. 9, 20) vor in der Bedeutung „Art und Weise zu fahren". Die Grundbedeutung „Weg", welche man in den nordsemitischen Sprachen erwarten sollte, ist nur im Arabischen erhalten, z. B. Nabigha XV 1. Tabari I 2488, 10. Ibn Hishām 420, 5. 525, 4. 618, 7. Kāmil I 393, 16. Baihaqi cod. Lugd. 11^b, 17, synonym منهاج Kāmil II 173, 4. Während das derselben Wurzel angehörende نهج „Weg" echt arabisch sein muss (z. B. Kāmil II 177, 19. Hishām 836, 2 v. u. 1023, 9. Abu Zaid 77, 17), ist منهج vielleicht auch in der Bedeutung „Weg" entlehnt. Diese Entlehnung müsste aber dann schon in sehr alter Zeit erfolgt sein, als das Aramäische noch jene eigentliche Bedeutung von מִנְהָג kannte. Übrigens ist, soweit ich das Material übersehe, die Zahl der mit präfigirtem מ gebildeten Substantiva — die Partizipialbildungen der abgeleiteten Verbalstämme ausgenommen —, für welche Urverwandtschaft zu behaupten ist, relativ gering.

2.

Unter den hebräischen Wurzeln der Klasse פ׳א giebt es einige, deren Beziehungen zu anderen Dialekten sehr unsicher sind. Ich lege im Folgenden einige Kombinationen vor, in denen ich glaube, über meine Vorgänger hinausgekommen zu sein.

Hebr. אֶדֶן „Postament, Fundament" ist nicht nur zu assyr. *adattu* zu stellen, sondern wahrscheinlich assyrischer Herkunft. — אָדוֹן „Herr" ist weder von דון noch אדה herzuleiten, seine Wurzel gehört vielmehr zu assyr. *danānu* „mächtig sein". Die hierbei zu konstatierende Entsprechung einer Wurzel פ׳א und einer anderen ע׳ע scheint mir einen prinzipiellen Wert zu besitzen, da sie mit mehr oder weniger Wahrscheinlichkeit noch für eine Reihe anderer Beispiele behauptet werden kann. So stelle ich אהב „lieben" nicht zu אבה, sondern zu arab. هبّ „wehen" (vom Winde). Eine nahe Analogie liegt vor in dem Verhältnis von هوى „lieben" zu هواء „Luft". — אזל „weggehen" hat nichts mit عزل zu thun, sondern gehört eher zu زلّ „ausgleiten" (wenn nicht zu زال). — Desgleichen weist hebr. אמלל „verwelken" nach arabisch ملّ, dessen Grundbedeutung in ملال „Fieberhitze", ملّة „glühende Asche" (vgl. Hamāsa 276 v. 1. IHishām 891 v. 2. Tarafa Muallaq. 93. Urva ibn al Vard 22, 4. Kāmil II 334, 14), noch deutlich zu erkennen ist. — Da hebr. אמץ kein syrisches Äquivalent hat, so ist nicht genau zu sagen, ob im Arabischen eine Wurzel mit ظ oder ض oder ص entsprechen muss. Dem Sinne nach liesse es sich nicht schwer mit مظّ zusammenbringen. — אפס „aufhören" darf man vielleicht zu assyr. *pasāsu* „vertilgen" stellen.

3. ندم

Arab. ندم heisst „bereuen“, نديم „Zechgenosse“. Die Derivate der Wurzel gehen in diesen beiden Bedeutungen ohne Rest auf. Die einzige Ausnahme ist نَدَم in der von den Original-Lexika behaupteten Bedeutung „Spur“. Ich kenne dafür nur einen Beleg Aghani I 155, 15, und der ist nicht einmal über jeden Zweifel erhaben. Schon die arabischen Philologen haben die Schwierigkeit, die jene beiden disparaten Bedeutungen in einer Wurzel neben-einander bereiten, deutlich empfunden und sind so auf die Auskunft geraten, نادم aus يدمن شرب الشراب zu erklären. Darauf ist natürlich gar nichts zu geben. Da andererseits kein Grund vorhanden ist, irgendwelche Entlehnung anzunehmen, noch eine Spaltung der Wurzel zu behaupten, so muss der Versuch gemacht werden, die beiden Bedeutungen aus einander abzuleiten oder auf eine gemeinsame dritte zurückzuführen. Und zwar hat sich die historische Sprachvergleichung die Frage vorzulegen, ob es im arabischen Heidentume eine Institution gegeben hat, bei der Reue und Zechen in irgend einer Weise verbunden sind. Eine derartige Einrichtung hat es m. E. in der That gegeben, nämlich das L e i c h e n m a h l. نديم war nach meiner Vermutung ursprünglich der Name für die Teilnehmer an einem solchen Gelage. Dabei lasse ich dahingestellt, welches die eigentliche Bedeutung ist, die diesem Gebrauche von نديم zu Grunde liegt. Indessen glaube ich im stande zu sein, die Wahrscheinlichkeit meiner Kombination durch eine gute Analogie zu stützen. Im Hebräischen heisst נִחַם „trösten“, und כוס תנחומים ist der Becher, welcher beim Leichenmahl für den Toten ausgegossen wurde (Jer. 16, 9). נחם (Niphal) aber bedeutet „bereuen“.

4. فطر

Die Bedeutungen, welche in den arabischen Wörterbüchern unter der Wurzel فطر aufgezählt werden, lassen sich in vier Gruppen teilen: 1. فطر „spalten“; 2. فطر „Fastenbrechen“ und seine Derivate; 3. فطير „ungesäuert“ und seine Derivate; 4. فطر „schaffen“.

1. In der Bedeutung „spalten“ ist die Grundbedeutung der Wurzel zu erblicken, was nicht nur durch das Assyrische bestätigt wird, sondern auch durch hebr. פֶּטֶר רחם und פטור I Kön. 6, 8 ff., das doch wahrscheinlich „Knospe“ heisst. Über die hierher gehörenden arabischen Bedeutungen der Wurzel kann nicht gut ein Zweifel möglich sein. Von ganz nahe Liegendem zu schweigen, hebe ich besonders hervor فطر „melken“ als denominiert von فُطْر

„die aus den Eutern durchbrechende (tropfende) Milch“, فطير „voreilig“, z. B. Gāḥiẓ Bajān I 157, 6 v. u., und تفاطير وسمى Ḥuṭai'a Divan ed. Goldziher Nr. 78, 8, nach dem Scholion = أول نبته ما تفطر عن وسمه. Doch geben die Lexika (Tāg al ‘Arūs, Lisān al Arab) als Singular auch نفطور an, das sie von einer Wurzel نفطر ableiten في صفة ابل نزعت الى نبت بلد.

Die Bedeutungsgruppen Nr. 2—4 können natürlich alle von der Grundbedeutung abgeleitet werden und gehen sicher in letzter Linie auf diese zurück. Es fragt sich aber doch, ob diese abstrakten Beziehungen dem Verlaufe der arabischen Sprachentwickelung auch wirklich entsprechen.

2. Die Ableitung von فطر „Fastenbrechen“ ist nicht ohne Schwierigkeit, da die Sprache andere Wurzeln besitzt, deren Gebrauch für jene Bedeutung anscheinend viel näher gelegen hätte, z. B. نقض. „Die Fasten entlassen“ kann aber افطر nicht heissen, da die Bedeutung „weggehen, sich entfernen“ nur im Hebräischen und Aramäischen entwickelt ist. Nun ist es ja nicht nötig, dass alle Nominalbedeutungen noch im Verbum lebendig sind, aber diese Forderung sollte doch bei einem Worte erfüllt sein, das wahrscheinlich erst islamischen Ursprungs ist. Um die Wahl gerade dieses Ausdruckes zu erklären, glaube ich auf das syrische ܚܓܐ ܕܦܛܝܪܐ verweisen zu dürfen, aber nicht im Sinne des jüdischen Mazzotfestes, sondern des christlichen Passah, z. B. Joh. Ephes. p. 23, 8. Zwar kennt die Kirche kein eigentliches Fest des Fastenbrechens, aber thatsächlich bedeutete Ostern den Anfang des normalen Lebensgenusses nach den grossen Quadragesimalfasten. Diese Beziehung würde noch einleuchtender sein, wenn die Ramadhanfasten wirklich eine Nachahmung jener christlichen Fasten wären.

3. فطير „ungesäuert“ (z. B. Ḥuṭai'a Nr. 13, 2 Scholion) entspricht aram. ܦܛܝܪܐ. Wenn diese Bedeutung aus der anderen „sich entfernen“ abgeleitet wäre, so müsste das arabische Wort entlehnt sein. Vgl. oben. Da ܦܛܝܪܐ aber wahrscheinlich eigentlich „eben durchgebrochen, frisch“ auch „ungegerbt“ heisst, so ist in dieser Beziehung nur auf die Möglichkeit der Entlehnung zu schliessen. Gegen eine Urverwandtschaft sprechen in der That gewichtige Gründe. Das arabische Wort wird nämlich genau wie das aramäische nicht nur vom Teige, sondern auch vom ungemischten, d. h. nicht mit Häcksel oder Stroh versetzten Lehme gebraucht. Ausserdem ist das Wort für den entgegengesetzten Begriff, خمير „gesäuert“, schon längst von S. Fraenkel (Fremdwörter S. 33 f.) nach dem Vorgange Guidis als Lehnwort aus dem

Aramäischen erkannt. Deshalb wird man auch فطير „gesäuert“ für entlehnt halten müssen.

4. فطر „creare“ gehört theoretisch ziemlich nahe zu „spalten, durchbrechen, beginnen“. Indessen haben schon die alten arabischen Philologen an dieser Bedeutung Anstoss genommen. Dies geht aus einer Überlieferung hervor, die nach dem übereinstimmenden Texte von Zamachshari I 446 zu Sure 6, 14, Beidhawi bei Ḥāschiat al Shihāb IV 37 margo, Gauhari, Lisān al ʿArab, Tag al ʿArūs so lautet: ما عرفت ما فاطر السماوات والارض حتى اتانى اعرابيّان يختصمان فى بئر فقال احدهما انا فطرتها اى ابتدعتها. Wenn wir nun weiter die Beobachtung machen, dass unter allen semitischen Sprachen die Bedeutung „creare, formare“ allein im Äthiopischen, und zwar sehr stark, ausgebildet ist, und wenn wir uns weiter daran erinnern, dass aus Abessynien eine ganze Reihe von Wörtern für religiöse Begriffe oder kultische Gegenstände nach Arabien importiert worden ist, so wird die Entlehnung von فطر „creare“ keinen Augenblick zweifelhaft sein. Das synonyme برأ ist aus dem Norden eingewandert, während خلق echt arabisch ist.

So hat sich von den vier Bedeutungsgruppen der Wurzel فطر nur eine einzige als original-arabisch erwiesen, während die drei anderen auf Entlehnung aus dem Aramäischen bezw. Äthiopischen beruhen.

Aus dem Rahmen der angegebenen Bedeutungsgruppen fällt nur فطارى „Schwamm“ heraus. Das ist das syrische ܦܛܘܪܠܐ. Über dessen Etymologie wage ich nichts zu sagen.

Miscellen.

(Fortsetzung zu Bd. 52, S. 613.)

Von

O. Böhtlingk.

16.

ṚV. 5, 74, 4

पौरं चिद्धि उदप्रुतम् । पौर पौराय जिन्वथः ॥
यदीं गृभीततातये । सिंहमिव द्रुहस्पदे ॥

ist von verschiedenen Gelehrten übersetzt und besprochen worden, zuletzt und am Ausführlichsten von Th. Baunack in Kuhns Zeitschrift, Bd. 36, S. 245 fgg. Ich gedenke nicht die verschiedenen Auffassungen hier vorzuführen, sondern beschränke mich, bevor ich meine Übersetzung vorlege, auf einige allgemeine Bemerkungen.

Das dreimal sich wiederholende Wort पौर muss, da es sich hier offenbar um ein Wortspiel handelt, meines Erachtens stets eine andere Bedeutung haben; also kann der Vocativ पौर nicht wie der Accusativ पौरम्, wie Baunack annimmt, den Soma bezeichnen. Es erscheint mir überhaupt sehr gewagt, die durch जिन्वथः unterbrochenen Worte पौर पौराय — यदीं गृभीततातये die Aśvin sprechen zu lassen und zu übersetzen: *Füllespender, für den Füllespender* (Opferer)! *Lass dich von ihm greifen.* पौर als Adjektiv wird wohl *Fülle habend*, *vollauf mit Etwas versehen* bedeuten. पौरो अश्वस्य ṚV. 8, 61, 6 würde ich mit *reich an Rossen* wiedergeben. Der Soma wird seinen Namen wohl vom Saftreichtum erhalten haben. Der Vocativ पौर wird, da mit जिन्वथः die Aśvin angeredet werden, am Natürlichsten auf die Aśvin zu beziehen sein, wie schon Sāyaṇa annimmt. Ob पौर als Anomalie beizubehalten oder mit Grassmann in पौरा zu ändern ist, mag einem Zweifel unterliegen; ich für meinen Teil wäre geneigt mich für Grassmanns Konjektur zu entscheiden. Die Aśvin können als Besitzer vieler Güter recht wohl von einem Dichter als पौरा angerufen werden.

Nach Sāyaṇa sollen sie nach Paura, dem angeblichen Dichter unserer Hymne, benannt worden sein, da sie dadurch, dass sie von ihm gepriesen werden, in ein nahes Verhältnis zu ihm treten. Eine sonderbare Erklärung, zu der auch die Auffassung Sāyaṇas von पौरम् als Wolke stimmt, die auch nach dem Dichter benannt sein soll, weil dieser dadurch, dass er die Aśvin um Regen angeht, zum Regen in ein nahes Verhältniss tritt [1]). Schliesslich ist पौर (पौराय) hier und an einer andern Stelle Nomen proprium eines Mannes.

Sehen wir uns die Strophe genauer an, so ergiebt sich sogleich, dass die erste Hälfte von einer den Aśvin zugeschriebenen That berichtet; aber auch die zweite Hälfte verräth bei näherer Betrachtung eine einheitliche Ergänzung zur vorangehenden Hälfte. Der Dativ verkündet, wozu die That der Aśvin erfolgt, oder was durch sie erreicht wird. यद् *dass*, *damit* ist zwar überflüssig, lässt sich aber als fulcrum des enklitischen ईम् rechtfertigen. सिंहमिव kann als Gleichnis nur zum unmittelbar Vorangehenden in Beziehung gebracht werden; daraus folgt, dass ईम्, wie auch sonst, als anaphorischer, hier auf पौरम् zu beziehender Accusativ zu fassen ist. Nun fragt sich aber, wovon dieser Acc. abhängig ist. Ich wage die kühne Vermutung, गृभीततातये sei als eine Art von Infinitiv mit aktiver Bedeutung zu erklären. Für diese Auffassung spricht seine Stellung unmittelbar nach einem Accusativ, vor Allem aber सिंहम्, das nur von ihm abhängig gedacht werden kann. Einen gleichgebildeten Genossen, der für oder gegen mich auftreten könnte, hat गृभीतताति leider nicht. Ist dieses vielleicht eine gewagte, nicht ganz gelungene Bildung unseres Dichters, die keinen Anklang gefunden hat? Eine zum allgemeinen Sprachgebrauch gewordene ähnliche Verirrung des Sprachgefühls ist im Lateinischen die Konstruktion des sogenannten Gerundium mit einem Accusativ, als wenn dieser ein richtiges Objekt darstellte. Das Gerundium ist ja nichts Anderes als ein Casus obliquus des impersonalen Gerundivum, hat also wie dieses von Haus aus passive Bedeutung. Im Sanskrit wird das entsprechende Participium necessitatis impersonale, das ich Nomen passionis zu benennen gewagt habe, nicht mit dem Accusativ, sondern mit dem Genitiv konstruiert, der hier, streng genommen, kein objektiver, sondern ein subjektiver Genitiv ist; es ist mein sogenanntes Nomen patientis. Diesen Genitiv glaube ich auch im Lateinischen erkannt zu haben. Wenn es in einer mir vorliegenden Schulgrammatik heisst: „Zu den Genitiven der persönlichen Pronomina *mei*, *tui*, *sui*, *nostri*, *vestri* tritt das Gerundivum in d e r s e l b e n Endung o h n e R ü c k s i c h t

1) Mit dieser Deutung von Sāyaṇas Worten stimmt jetzt auch Baunack überein.

auf Numerus und Genus, z. B. *nostri, vestri, tui videndi est copia*", so ist nach meinem Sprachgefühl *videndi* nicht Gerundivum, sondern Gerundium, mein Nomen passionis, und der Genitiv des Pronomens mein Nomen patientis. Dass schon die Römer frühzeitig das Gefühl für diese Konstruktion einbüssten und sie als Kongruenzverhältnis empfanden, beweist wohl der Umstand, dass sie auf den Genitiv des Gerundium beschränkt blieb. Vgl. meinen Artikel „Über den impersonalen Gebrauch der Participia necess. im Sanskrit" in Bd. 42 dieser Zeitschrift, S. 366 fgg. und BKSGW. Bd. 49, S. 134 unten und S. 135. Karl Brugmann, dem ich eine Korrektur dieses Artikels zusandte, schreibt mir, dass er meiner Ansicht in Betreff von *nostri* u. s. w. *videndi est copia* nicht beipflichte, und dass auch die nicht seltenen Ausdrücke wie *exemplorum eligendi potestas* (Cicero) wohl nicht zu meinen Gunsten sprächen, da sie auf eine natürlichere Weise gedeutet werden könnten. Die ausführlichen Auseinandersetzungen des Freundes, deren Gewicht ich nicht verkenne, hier mitzuteilen würde zu viel Raum in Anspruch nehmen.

Bei meiner Auffassung von ṚV. 5, 74, 4 gestaltet sich die Strophe zu einem sprachlich korrekten und leicht hinfliessenden Satze. Meine Übersetzung lautet: *Ihr treibt ja, o Aśvin, im Wasser schwimmenden Soma dem Paura zu, damit er sich dessen wie eines Löwen in der Falle bemächtige.* Aus dem Vergleich mit einem Löwen in der Falle ersieht man, dass die Aśvin mit List verfahren, um dem Paura fremden oder herrenlosen Soma zuzuführen.

Ich glaube, wie es sich von selbst versteht, der Wahrheit näher gekommen zu sein als meine Vorgänger, ob ich aber das Rätsel endgültig gelöst habe, ist eine andere Frage. Baunacks Artikel habe ich Manches zu verdanken.

Zur Exegese und Kritik der rituellen Sūtras[1]).

Von

W. Caland.

XVIII. Zum Kauśikasūtra.

Der genaue Inhalt des ebenso schwierigen wie wichtigen Kauśikasūtra wird sich erst nach jahrelanger fleissiger Beschäftigung mit diesem und den verwandten Texten genügend bemeistern lassen. Zu einer Übersetzung braucht es noch vieler, sehr vieler Vorarbeiten. Über das Heiratsrituell, welches von Haas-Weber (Ind. Stud. V), über die einzelnen rituellen Abschnitte, die von Bloomfield (Sacred Books of the East, vol. XLII, passim) und über das Bestattungsrituell, welches von mir behandelt worden, ist noch bei weitem das letzte Wort nicht gesagt. Auch nicht über Bloomfields Ausgabe des Kauśikasūtra.

Allererst ist es in hohem Grade auffallend, dass bei der Feststellung des Textes die Haug'sche Handschrift (Nr. 49, neue Nummer 44), die doch allgemein zugänglich ist, gar nicht benutzt worden ist, ja sogar mit keinem einzigen Worte ihrer gedacht wird. Die einfachste Erklärung davon ist, dass Bloomfield sie nicht gekannt hat, sonst hätte eine Erwähnung in der Einleitung, auch nur der Vollständigkeit halber, nicht fehlen dürfen. Ich habe nur die ersten Kaṇḍikās und die beiden Adhyāyas über Vivāha und Pitṛmedha verglichen und obschon ich nicht glaube, dass eine Benutzung dieser Handschrift auf die Gestaltung des Textes grossen Einfluss gehabt haben würde, enthält sie doch manches beachtenswerte. So liest z. B. unsere Handschrift 1, 16: *dakṣiṇāpratyak*; 4, 18: *jyotiṣmatī*; 20, 5: *pūruṣam*; 76, 27: *supatnyām*; 79, 33: *prājāpatyaḥ* (bis); 81, 20: *jaghanyam*; 81, 28: *śiraspādena*; 84, 9: *riktam kumbham*; 86, 8: *yathāparu*; 88, 29: *manobhūtamupākvayānīti*.

Der Text wird in der Haug'schen Handschrift so wie in den übrigen Handschriften (Introduction to the Kauś. sū. p. XII) ungetrennt und durchlaufend, also in Sandhiform gegeben. Die Trennung der Sūtras beruht also, die ersten Adhyāyas vielleicht ausgenommen, wo Dārilas Bhāṣya von einiger Hülfe war, bloss auf

1) Vgl. diese Zeitschrift LII, 425.

der subjektiven Ansicht des Herausgebers. Dass nun die Sūtras an mancher Stelle entschieden falsch getrennt sind, davon habe ich schon einige Beispiele gegeben und werde unten noch mehrere nachweisen.

Die Exegese auch nur eines einzigen Kapitels aus diesem Werke soll also der schärfsten Kritik die Hand reichen. Dann wird sich öfters herausstellen, dass Bloomfield bei dem vielen Guten, das er uns geboten, auch manchmal den Sinn des überlieferten Textes nicht begriffen hat: seine Emendationen, die der Mehrzahl nach richtig sein dürften, stellen leider auch hie und da an Stelle der richtig überlieferten und begreiflichen Lesart, Unbegreifliches in den Text.

Meinen früher gemachten Emendationen und exegetischen Bemerkungen (WZKM. VIII, S. 367—70; Altind. Ahnencult; die Altind. Todten- und Bestattungsgebräuche, pass.) füge ich jetzt die folgenden hinzu.

1. In 80, 30 = 80, 41 ist die Rede vom Agnihotra, das nach einem Todesfall im Hause eines eben verstorbenen Āhitāgni und später auf der Kremationsstätte darzubringen ist, vgl. Todten- und Best. Gebr. Nr. 41). Bloomfield liest „with doubtful emendation“: *prāṇāpānāvaruddhyai nidhanābhir juhuyāt*, das hiesse: „Zur Behaltung seines Ein- und Aushauchs soll er mit den Nidhanās Spenden darbringen“. Mir ist das völlig unbegreiflich, zu schweigen davon, das *nidhana-* sonst immer ein Neutrum ist. Die Handschriften aber bieten etwas ganz anderes, nl. **प्राणापानाववरुध्योर्निधनाभिर्जुहुयात्**. Mit einer leichten Änderung, die eigentlich kaum eine Änderung zu nennen ist, lese ich: **प्राणापानाववरुध्योंनिधनाभिर्जुहुयात्**. Eine wiederholte Kollation der Handschriften würde wahrscheinlich auch diese Lesart an den Tag bringen. Wenn alle Handschriften an zwei verschiedenen Stellen dasselbe bieten, ist jede Emendation mehr als „doubtful“. Also: *prāṇāpānāv avarudhyoṃnidhanābhir juhuyāt.* Nach meiner Vermutung bedeutet das: der Adhvaryu soll, nachdem er Ein- und Aushauch zurückgehalten hat, die Spenden darbringen mit den zugehörigen Ṛcas, an deren Schluss jedesmal die Silbe *oṃ* anzuhängen ist. Die Vedaverse sind also genau so zu sprechen wie bei jenem Opfer an den Todesgott Yama von Bhāradvāja-Hiraṇyakeśin (Pi. Sū. II, 6, S. 52, Z. 2 fg.) vorgeschrieben ist. *oṃnidhana-* ist ein Kompositum wie *vaṣaṭkāranidhana-* (Śāṅkh. śrs. XIII, 12, 1, hier von den Sāmans). Zum Femin. (sc. *ṛgbhiḥ*), vgl. Kauś. sū. 4, 11: *svāhāntābhiḥ* [1]).

1) Vielleicht hat Bloomfield hier das Richtige nicht gesehen, weil er sich die Sandhiregel des *oṃ* nicht vergegenwärtigt hat. Diese Eigentümlichkeit scheint ihm wenigstens etwas auffallendes gewesen zu sein, vgl. Kauś. sū. S. 16 Note 13, S. 30 Note 1, S. 187 Note 7. So will er auch 90, 18: *aśvāvad goman mayy astu puṣṭoṃ bhūr bhuvaḥ* etc. emendieren in *puṣṭam oṃ*. Ist das nötig? *bhadram oṃ* z. B. wird *bhadroṃ*, Hir. pi. sū. S. 52, Z. 11.

2. Was soll in dem Sūtra: *purā vivāhāt samāṃsaḥ piṇḍapitṛyajñaḥ* (84, 12) die Heirat? Dem Wortlaut nach bedeutet die Vorschrift: „v o r der Heirat ist das Klössemanenopfer mit Fleisch darzubringen“. Die Lösung dieses kritisch-exegetischen Rätsels meine ich endlich gefunden zu haben. Ich schicke aber eine Bemerkung über die Würdigung eines von Bloomfield für seine Ausgabe benutzten Kodex voraus. Über die von ihm mit Bü bezeichnete Handschrift äussert er sich in seiner Vorrede so: „The first Kaṇḍikās are corrected; beyond that it is extremely faulty“. Es scheint mir dieses Urteil des Herausgebers etwas ungerecht zu sein. Wenigstens für den elften Adhyāya, den Pitṛmedha, mit dem ich mich eingehender beschäftigt habe, ergiebt eine Prüfung der mitgeteilten Varietas Lectionum, dass der textus receptus sehr oft auf Bü a l l e i n beruht. Häufig findet man in den Fussnoten: „so Bü only“, und „so Bü“ (zu 80, 11; 81, 19. 21. 22; 82, 13; 83, 15. 23; 84, 1. 6. 9; 85, 26; 86, 15)[1]), während auch übrigens die von Bü gebotenen Lesarten meistens mit denen der besten anderen Handschriften übereinstimmen (z. B. 80, 28; 81, 1. 3: *anurūpam*. 30; 82, 36. 40; 83, 2. 12. 14; 85, 10 (bis). 19; 86, 2: *carū*. 4. 16. 30). Diese handschriftliche Autorität scheint also eine nicht allzu niedrig anzuschlagende zu sein. Wie nun vom Herausgeber selber auf Grund dieser Handschrift a l l e i n hie und da der Text gestaltet worden ist, so dürfen auch wir die in Bü, von den anderen Handschriften verschiedentlich, überlieferten Lesarten besonders berücksichtigen, zumal wenn diese Lesart sich mit den aus anderen Quellen bekannten Thatsachen vereinigen lässt. So meine ich nun, dass wir an den folgenden Stellen die von Bü gebotene Lesart entweder als die einzig richtige anzusehen, oder für den Ausgangspunkt zur Feststellung der guten Lesart zu halten haben.

An der schon angeführten Stelle (84, 12) lesen nur zwei Handschriften *vivāhān*; E bietet विवाहसान्, Bü विवासान्. Ohne Zweifel ist das Richtige: विवासात्. Wenn also an dem dem Neumondstage vorhergehenden Abend (Kauś. sū. 83, 13 und 27) das *dhuvana* begangen und um Mitternacht und in der zweiten Hälfte der Nacht wiederholt worden ist (84, 11), soll ausnahmsweise (vgl. 87, 2) n o c h v o r T a g e s a n b r u c h, wohl an derselben Stelle, wo das *dhuvana* stattgefunden hatte, der Piṇḍapitṛyajña begangen werden, bei welchem dem eben Verstorbenen zuerst zugleich mit seinem Vater und Grossvater der Kloss dargebracht wird. Dann erst, also in der Neumondsnacht geht man zur Schichtung des Śmaśāna über.

3. Weitere sichere Emendationen bietet Bü zu 82, 12. In Kaṇḍikā 82 wird die Heimkehr der Verwandten nach der Kremation behandelt; bis zum Erscheinen der Sterne sollen sie im Freien

1) So auch 16, 18; 35, 27 (vgl. S. B. E. XLII, S. 358); 47, 54; 48, 21; 49, 6; 72, 1; 116, 7.

bleiben (82, 11, vgl. Āśv. gṛhs. IV, 4, 10); dann heisst es: *śāmyākiḥ samidha ādhāyāgrato brahmā japati yasya trayā* etc. Zwar giebt das einen Sinn, aber wenn verordnet wird, dass er später, nachdem man das Haus betreten hat, *śāmyākīr ādhāpayati*, so erweist sich das 82, 12 von Bü E überlieferte *ādāya* statt *ādhāya* als richtig.

4. An und für sich sind auch die beim Sañcayana erwähnten Vorschriften (82, 29—31) verständlich: „mit den Sprüchen *mā te mano yat te aṅgam* sammelt er (die Gebeine) pādaweise (das hiesse: bei jedem Viertelverse eins der Gebeine aufnehmend); zuerst die Schädelknochen; nachher schüttet er alles in einen Krug". Ich frage aber erstens: wozu das überflüssige *paścāt*, und zweitens: wie lässt sich die Lesart von Bü: *pattaḥ* statt *pacchaḥ* erklären, die auch durch die Antyeṣṭipaddhati bezeugt ist und hier mit *pādataḥ* gleichgestellt wird? Alles kommt in die schönste Ordnung, wenn man auch hier die Lesart von Bü aufnimmt und die Sūtras etwas anders abteilt: *mā te mano yat te aṅgam iti saṃcinoti* | 29 | *pattaḥ prathamaṃ śīrṣakapālāni paścāt* | 30 | *kalāśe samopya* u. s. w. Also auch von den Saunakins werden, wie von den Āsvalāyanīyas und den Mādhyandinas die Knochen der Füsse zuerst, die des Kopfes nachher zusammengelesen, vgl. die altind. Todten- und Bestattungsgebräuche S. 104.

5. In 86, 17 fehlt ein Verbum: zu welcher Handlung sollen denn die daselbst erwähnten Mantras gesprochen werden? Statt *uttarato gner* aber liest Bü *upatiṣṭhante*. Dass wir alles Recht haben dies für die richtige Lesart zu halten, beweist Keśava, der den Passus in folgender Weise umschreibt: *etaiḥ paścāt sthitā upatiṣṭhante kartā gotriṇaś ca.*

Weniger sicher aber entschieden beachtenswert scheinen mir die folgenden Lesarten von Bü:

6. 80, 13 *śāntyudakena* statt *śāntyudakodakena*. Dass das *śāntyudakam* ohne weiteres zur sakralen Toilette benutzt wird, zeigt 82, 13.

7. 81, 2 ist wahrscheinlich *ādhāpya* statt *ādhāya* richtig.

8. 81, 21 ist allein in Bü der sogenannte doppelte Sandhi vermieden. Die Handschrift liest: *jaghanata āghnaṃtaḥ* statt *jaghanatāghnaṃtaḥ*.

9. 82, 2 *āvapati* statt *āvapate*. Was soll hier das Medium?

10. 82, 22 ist vielleicht Bü's *ādāhane vāpi* statt *cāpi* richtig. Im Feuer (zu Hause, sū. 21) oder an der Kremationsstätte oder auch auf dem Rücken einer *gaur anyavatsā* bringt er den Sthālīpāka dar.

11. Vielleicht ist auch 84, 15 *abhi nistiṣṭhanti* mit Bü statt *abhitiṣṭhanti* zu lesen, vgl. auch die Lesart der anderen Handschriften, wo sich das *s* von *nis* noch findet.

12. Unter vielen andern Rätseln giebt uns Bloomfields Ausgabe des Kauśikasūtra auch dieses zu lösen, wie ein Atharvavedin seine Opferschnur zu gleicher Zeit auf der rechten und auf der linken

Schulter zu tragen im Stande gewesen sein mag; 87, 26 heisst es: *ato yajñopavītī pitryupavītī barhir gṛhītvā*; 87, 30: *ataḥ pitryupavītī yajñopavītī . . . ulmukam . . . nirasyati*; 88, 6: *ato yajñopavītī pitryupavītī darvyoddharati* und zuletzt 88, 29: *ataḥ pitryupavītī yajñopavītī . . . mana upāhvayati.* Sehen wir aber einmal die handschriftliche Überlieferung nach, so ergiebt sich, dass an zwei Stellen (87, 30 und 88, 29) der Text von Bloomfield „emended" worden ist und dass die Handschriften ausnahmslos *ninayedātaḥ* bzw. *parāyāpayatyātaḥ* haben. Behält man ferner im Auge, dass in den Handschriften, so weit ich habe sehen und schliessen können, keine Sūtrateilung überliefert ist, so ergiebt sich als die handschriftlich überlieferte Lesart der beiden anderen Stellen: *tad upasamāhṛtyāto* (87, 25. 26) und *paryukṣyāto* (88, 6. 7). Das Unbegreifliche wird nun mit einem Male begreiflich. Man hat nämlich zu lesen, z. B. 87, 26: *tad upasamāhṛtya*; *āto yajñopavītī*; *pitryupavītī barhir gṛhītvā* u. s. w., d. h. „Bis da (*ā ataḥ*) ist er opfermässig behängt. Mit der Opferschnur über der rechten Schulter greift er das Barhiṣ u. s. w." Vorher (87. 14) war ja verordnet *yajñopavītī dakṣiṇāpūrvam* u. s. w. Diese Vorschrift für die Tracht der Opferschnur gilt also für alle Handlungen, beschrieben in 87, 7 bis 25; von 87, 25 bis 29 ist der Verrichter *prācīnāvītin*, von da bis 88, 6 wiederum *yajñopavītin*, von da bis 88, 28 *prācīnāvītin* und von 88, 28 bis zum Schluss *yajñopavītin*.

13. Falsch getrennt scheinen mir Sūtras 32 und 33 der 80. Kaṇḍikā, die Bloomfield so liest: *uttiṣṭhety utthāpayati* | 31 | *pra cyavasveti triḥ saṃhāpayati yāvatkṛtvaś cotthāpayati* | 32 | *evam eva kudīṃ jaghane nibadhya* | 33 |. Gehört nicht vielmehr *evam eva* noch zu Sūtra 32? Die Stelle bedeutet dann: „Mit dem Spruch ‚stehe auf' lässt er ihn aufstehen (d. h. heischt er den Todten aufheben); mit dem Spruch: ‚eile fort' lässt er ihn dreimal sich auf die Wege machen und ebenso (*evam eva*, also mit denselben Mantras) so oft er ihn aufstehn lässt."

14. Für die 84, 14. 15 enthaltenen Vorschriften, deren Bedeutung mir lange Zeit verborgen geblieben, glaube ich endlich einen Interpretationsvorschlag machen zu können. Nur der Sinn der ersten drei Wörter entgeht mir. Die gemeinten Vorschriften besagen, dass man die Śmaśānas herrichten soll immer „hinter den früher gemachten und zwar mehr nach vorne die für die älteren Verstorbenen, mehr nach hinten die für die jüngeren, in südöstlicher Richtung, während man die Reihe sich verfolgen (sich schliessen) lässt in nordwestlicher Richtung". Es hat also in alter Zeit eine Art Familienfriedhöfe gegeben.

15. In 85, 11 bildet *savyāni* einen Satz für sich, ganz ebenso 47, 4. Das Wort giebt an, dass man bei der Konstruktion eines Śmaśāna die linke Seite zukehren soll, die linke Hand gebrauchen, *prācīnāvītin* sein soll u. s. w.

16. Die beiden Sūtras 89, 14. 15: *abhūd dūta ity agniṃ pratyā-*

nayati | 14 | *yadi sarvaḥ praṇītaḥ syād dakṣiṇāgnau tv etad āhitāgneḥ* | 15 sind wohl eher so zu trennen: *abhūd dūta ity agnim pratyānayati yadi sarvaḥ praṇītaḥ syāt* | 14 | *dakṣināgnau tv etad āhitāgneḥ* | 15. Die letztere Vorschrift ist eine allgemeine, für den Āhitāgni geltende, im Gegensatz zum Anāhitāgni, der *gṛhye 'gnau* zu opfern hat (S. 16, z. l.: *gṛhye 'py anāhitāgneḥ*).

17. Weder mit Bloomfields Lesart: *vādhūyasya daśām catuṣpathe dakṣiṇair abhitiṣṭhati* (77, 4) noch mit Haas' Übersetzung: „.. so tritt er nach Süden zu auf einen Kreuzweg auf den Zipfel des Brautkleides" (Ind. Stud. V, 393) kann ich mich einverstanden erklären. Auch hier hat nur die geschmähte Handschrift Bü das einzig Richtige: *dakṣiṇair abhitiṣṭhanti*, d. h.: mit dem rechten Fusse versuchen sie (nl. das Gefolge des Brautpaares) auf den Zipfel zu treten". Zu *dakṣiṇaiḥ* ist *padbhiḥ* zu ergänzen, ebenso *pādena* zu *dakṣiṇena prakrāmati* (50, 1). Über den Gebrauch des rechten Fusses vgl. man Verslagen en mededeelingen der Kon. Akademie van Wetensch. IVe reeks, IIe dl. pag. 280, 81.

18. Unbefriedigend ist Haas' Übersetzung von 76, 12. 13 (Ind. Stud. V, 387). Ich begreife die Stelle so: „auf den Ast (offenbar ist hier derselbe Ast gemeint, an welchen nach 75, 19 der Krug mit dem geweihten Wasser gehängt wurde) legt ein anderer ein Joch und hält es in südlicher Richtung. An dem rechten Tragebalken des Joches (und zwar) in das linke Loch (des rechten Tragebalkens) verknüpft er mit einem Grashalm ein Stück Gold[1]) und nachdem er das Gold auf ihre Stirne befestigt hat (d. h. nachdem er die Braut unter das Gold und damit unter das Loch des Joches gestellt hat), flüstert er den Vers: ‚heil sei dir'. Mitten durch das Loch begiesst er (sie). Er fasst dann den Wasserkrug unten und giesst ihn nördlich vom Feuer (wo ja das Wasser auf den Ast gehängt war, 75, 19) mit dem Spruch: ‚von Glied und Glied' aus". Mit dieser Auffassung der Vorschriften im Kauśikasūtra stimmen die andern Sūtratexte überein, besonders Mān. gṛhs. I, 10. 7, Āp. gṛhs. 4, 8 und Kāṭh. gṛhs. 25: *apareṇāgnim ano ratham vāvasthāpya* | *yoge yoga iti yunakti* | *dakṣiṇam itaram uttarām itarām* | *tūṣṇīm vimucya* | *khe rathasya* .. u. s. w. .. *sūryavarcasam iti hiraṇyam niṣṭarkyam baddhvādhyadhi mūrdhani dakṣiṇasmin yugatartmany adbhir avakṣālayati śam te hiraṇyam* ... u. s. w. ... *tanvā sam sṛjasveti*.

19. Bei Gelegenheit des feierlichen Empfangs eines Gastes (*madhuparka*) werden ihm u. a. auch Sklaven und Diener geschenkt. Zu diesen soll der Gast sagen (92, 25): *bhūyāṃso bhūyāsma ye ca no bhūyasaḥ kārṣṭāpi ca no 'nye bhūyāṃso jāyantām.* Die Worte enthalten keinen befriedigenden Sinn. Die Handschriften aber bieten: *bhūyāṃso bhūyāsma ye ca no bhūyaso* (so alle Handschriften)

1) Vgl. Daś. Kar. und Ath. Paddh. zu dieser Stelle; natürlich ist *hiraṇyadarbheṇa* überall in *hiraṇyaṃ darbheṇa* zu ändern.

kāṣṭāpi ca . . . oder *kāṣṭhāpi ca* . .; Bloomfield schlägt vor zu lesen: *ye ca no bhūyāṃsaḥ kāṣṭhāpi.* Ich sehe nicht welchen Sinn man dieser „emendierten" Lesart abgewinnen könnte. Überhaupt steht uns die Meta (*kāṣṭhā*) hierbei im Wege. Es ist aber zu vermuten, dass der kritische Apparat zu dieser Stelle fehlerhaft ist und dass überall *kārṣṭāpi* und *kārṣṭhāpi*, mit *r*, gelesen wird (die Haug'sche Handschrift wenigstens hat *r*); wie lässt sich sonst das von Bloomfield stillschweigend in den Text aufgenommene *r* (*kārṣṭāpi*) erklären? Ist aber wirklich das von den Handschriften gebotene *ye ca no bhūyaso kārṣṭa* verdorben? Die Worte bedeuten ja einfach: „mögen wir zunehmen, sowohl ihr, die uns habet zunehmen lassen (*bhūyaso 'kārṣṭa*, *qui nos plures fecistis*), als die welche . ." u. s. w. In analoger Weise ist 92, 28 herzustellen, nl. *annādā bhūyāsma ye ca no 'nnādān akārṣṭa* u. s. w.

20. Auch 137, 36 bieten die Handschriften etwas anderes als das vom Herausgeber aufgenommene *barhiṣāṃ mūlāni chādayantottarasyā vediśroṇeh*, wo man einen sogenannten doppelten Sandhi anzunehmen hätte: *chādayanta uttarasyā.* Man braucht aber nur richtig zu lesen und folgender Sinn ergiebt sich: „(er streut das Gras) die Wurzeln der Gräser bedeckend, von der nördlichen Altarhüfte ab, im NO. abschliessend": *mūlāni chādayann ottarasyā* (d. h. *ā uttarasyā*) *vediśroṇeḥ.*

21. Mit Bloomfields Emendation zu 47, 46: *vikarṇīḥ* ist dem Sūtra kein verständlicher Sinn abzugewinnen. Nach meinem Dafürhalten ist die Bedeutung: „westlich vom Feuer legt er in den Korb (sū. 45) kleine Stückchen Salz (und) dreimal achtzig glatte Kiesel: *vikarṇīsarkarāṇām.* Das Scholion zu der Stelle lese ich wie folgt: *vikarṇīśarkarāṇāṃ ceti sāmarthyād* | *vigatakarṇānāṃ ca śarkarāṇāṃ tisro 'śītīḥ kośe 'vadhāya.*

22. Höchstwahrscheinlich ist *svayaṃ* aus Sūtra 3 in Kaṇḍ. 49 zu Sūtra 2 herüberzunehmen: *āśvatthīr avapannāḥ svayam* (sc. *ādadhāti*).

23. Ganz fehlerhaft ist die Lesung des folgenden Passus (49, 9 fg.).
idam ahaṃ yo mā diśām antardeśebhya ity apakrāmāmīti | 9 |
evam abhiṣṭvā | 10 |
nāpohananiveṣṭanāni sarvāṇi khalu śaśvad bhūtāni | 11 |
brāhmaṇād vajram udyacchamānāc chaṅkante u. s. w.

Besonders *abhiṣṭvā*, das nicht einmal ein Wort ist, macht Schwierigkeit. Auch Bloomfields Konjektur *evam aniṣṭvā* hilft uns nichts. Wir haben hier aber wieder einen Fall von unrichtiger Satztrennung. Ich lese unter Berücksichtigung der handschriftlichen Überlieferung:
evam abhiṣṭhānāpohananiveṣṭanāni | 10 |
sarvāṇi khalu śaśvad bhūtāni brāhmaṇād vajram udyacchamānāc u. s. w. Das heisst: „ebenso finden statt das Betreten, Wegschieben, Niederdrücken". Sūtra 11 ist jetzt ohne weiteres deutlich. Also in den Sūtra 7—9 gemeinten Mantras soll *apa-*

krāmāmi ersetzt werden durch: *abhitiṣṭhāmi*, *apohāmi* und *niveṣṭayāmi*.

24. Für blosse Druckfehler zu halten sind wohl 35, 27 *ardayañ chate* statt *chete*, 57, 1 *śrāddhayā* statt *śraddhayā*, 76, 7 *yoktrena* statt *yoktreṇa*.

25. In der Behandlung des Visarga hat sich Bloomfield, wie ich fürchte, einige Inkonsequenzen zu Schulden kommen lassen. Eine genaue Prüfung der handschriftlichen Überlieferung lehrt uns, dass in diesem Texte der Visarga konsequent weggelassen wird vor einer Verbindung von Sibilant und stimmlosem Verschlusslaut. Eine Ausnahme machen zwei Stellen: 46, 42 *mantroktaiḥ* (so auch die Haug'sche Handschrift) *spṛśati*, wo keine Var. Lect. mitgeteilt wird und 137, 30: *pañcabhiḥ staraṇam*, wo vier Handschriften den Visarga haben; die Haug'sche hat ihn nicht. Hier druckt Bloomfield ohne Visarga; konsequenter Weise hätte er ihn auch 46, 42 weglassen können. Sonst wird der Visarga weggelassen, z. B. vor *st* (32, 8), vor *str* (22, 5, 61, 40), vor *sth* (11, 8), vor *śc* (53, 19: *adbhi ścotya*; 33, 17: *adbhi śćotayati*. An dieser letzten Stelle schreibt der Herausgeber dennoch *adbhiḥ*!) Weniger konsequent ist die Überlieferung wenn es sich um die Verbindung eines anlautenden Sibilanten mit Nasal oder Halbvokal handelt. So wird z. B. 89, 15 der Visarga vor *sy* in fünf Handschriften weggelassen, 68, 6 wird er von allen Handschriften ausser Bü E weggelassen; in beiden Fällen nimmt Bloomfield ihn in den Text auf; 67, 11 dagegen, wo alle Handschriften *haviṣyabhakṣā syur* bieten, hätte er um konsequent zu sein auch *-bhakṣāḥ* schreiben sollen. Für diese Schwankung vgl. man Wackernagel, Altind. Gramm. I, § 287, b, c.

XIX. Das Palāśablatt im Ritual.

Den meisten europäischen Gelehrten scheint die eigentliche Bedeutung des im Ritual so oft vorkommenden *madhyamapalāśa* noch immer verborgen zu sein. Haas wenigstens übersetzt (Ind. Stud. V, 395) *madhyamapalāśe*: „auf einem in dessen Mitte sich befindenden Blatte"; Böhtlingk giebt für *madhyamaparṇa* die Bedeutung: „etwa: ein Blatt mittlerer Grösse" (Wörterbuch in kürzerer Fassung V, 19); Hillebrandt gebraucht in seiner Ritual-Litteratur das Wort unübersetzt; Bloomfield endlich (Sacred Books of the East, XLII, 557) übersetzt: „leaf of middling size", fügt aber hinzu: „uncertain". Doch ist gar nichts Unsicheres oder Geheimnisvolles bei dieser Sache. Gemeint ist einfach das mittlere Blatt des drei an einem Stiele tragenden Palāśa, wie schon im Jahre 1882 Eggeling dargethan (S. B. E. XII, 439, Anm. 2): „the leaf of the palāśa (Butea frondosa) consists of three leaflets, — leathery, above shining and pretty smooth, and below slightly hoary; the central one being obovate and considerably larger than the

lateral ones"; auch Sāyaṇa zu Taitt. S. I, 8, 6 findet man ebenda citiert.

Das mittlere Palāśablatt finde ich an folgenden Stellen des Kauś. sū. erwähnt: 21, 2. 48, 28. 77, 18. 86, 6. Ein merkwürdiger Gebrauch dieses Gegenstandes wird im Mānavagṛhya I, 7, 6 und Bhāradvājagṛhya I, 23 überliefert; diesen Texten zufolge wird das Medhājanana bei dem eben geborenen Kinde vermittelst eines mittleren Palāśablattes verrichtet, das man zusammenrollt und durch welches man dem Kinde gewisse Zauberformeln ins Ohr flüstert: *madhyamapalāśaṃ saṃveṣṭya tenāsya dakṣiṇaṃ karṇam ājapati bhūs tvayi dadhāmīti* u. s. w. (Bhāradv.). Besonders im Traiyaṃbakaritual findet man das Palāśablatt als Stellvertreter eines Opferlöffels. Während die Mādhyandinas bei dieser Gelegenheit nur das mittlere Blatt erlauben, darf man nach einigen Schulen des Schwarzen Yajuṣ auch eins der beiden anderen Blätter verwenden: *madhyamenāntamena vā palāśaparṇena juhoti*, Āp. śrs. VIII, 17, 13, ebenso Hir. śrs. V, 15; Bhār. cāturm. sū. 22: *madhyame palāśa upastiryāntame vā . . . juhoti*[1]). Das ältere Baudhāyanasūtra dagegen erlaubt nur das äusserste Blatt: *antame parṇe sarveṣāṃ traiyambakānāṁ sakṛt sakṛt samavadāya juhoti* und etwas weiter: *atraitad antamaṃ parṇaṃ yaṃ dveṣṭi tasya saṃcare paśūnāṃ nyasyati* (śrs. V, 16). Im Brāhmaṇa (T.Br. I, 6. 10. 3) wird beides erlaubt: „mit einem mittleren Palāśablatte opfert er; das ist ja ein Opferlöffel[2]); nun (heisst es) auch: nur mit dem am Ende befindlichen Blatte soll geopfert werden: am Ende ja (des Sākamedha-Tertialopfers) findet man sich mit Rudra ab". Das Ritual der Mānavas erlaubt nur das mittlere Blatt: *madhyamaparṇéna juhoty*; *tád dhy árakṣo hatám āraṇyéna juhoty*; *áraṇya evá rudrám nirávadayate*; *yát pātreṇa juhuyád*, *rudrám prajásv anvávanayet*; *tásmād āraṇyéna juhoti* (Maitr. S. I, 10. 20). Ich möchte auch in der Interpunktion eine leichte Änderung vorschlagen und lesen: *tád dhy árakṣohatam*; *āraṇyéna* u. s. w., d. h.: „mittelst eines mittleren Blattes (des Palāśa) opfert er; denn dieses ist ein von den bösen Geistern nicht getroffenes; mit einem aus der Wildnis (dem Walde) herkömmlichen (Opfergerät) bringt er die Spende; in der Wildnis (im Walde) findet man sich ja mit dem Rudra ab; sollte er mit einem Gefäss opfern, so würde er den Rudra hinter seinen Kindern herholen; deshalb opfert er mit einem aus der Wildnis (aus dem Walde) herkömmlichen (Opfergerät)".

Der Grund der Vorschrift, dass im allgemeinen ein Mittel- nicht ein Seitenblatt zu gebrauchen ist, scheint mir ein doppelter zu sein: zuerst ein praktischer, weil ja das mittlere Blatt sich besser als Stellvertreter eines Opferlöffels verwenden liess; dann

---

1) So verbessere ich die Lesart der Haug'schen Handschrift: *madhyame palāśam upāstīvāṃtame vā*.

2) Zu lesen: *srug ghy eṣā*.

aber auch ein mystischer, da man es vermied in rebus faustis etwas zu gebrauchen, das an „das Ende“ (den Tod) erinnerte. Nach meinem Dafürhalten war nun im Rudradienste einst nur das End- nicht das Mittelblatt des Palāśa in Gebrauch und hat nur Baudhāyana den ursprünglichen Sachverhalt ungetrübt bewahrt. Es war ja selbstredend, dass man sich mit dem unheilbringenden gefürchteten Gott Rudra nicht nur an derjenigen Lokalität „abfand“, die mit der Natur dieses Gottes in Einklang war, sondern auch dabei diejenigen Gegenstände zu gebrauchen vermied, die man zu res faustae zu verwenden pflegte. Später aber haben sich Art und Wesen des Rudradienstes geändert, wie sich aus dem Ritual selbst nachweisen lässt [1]). Man antiquierte nun auch den *antamapalāśa*, da es überdies auch für den Verrichter selber schädigend erscheinen konnte, mit einem den Tod herbeilockenden oder auch nur an den Tod erinnernden Gegenstande zu opfern und ersetzte ihn durch den glückverheissenden *madhyamapalāśa*. So wird auch beim *phalīkaraṇahoma* im Kauś. sū. 48, 28 und bei dem von Āpastamba (śrs. IX, 2. 6) erwähnten Prāyaścitta ursprünglich nur das Seitenblatt in Gebrauch gewesen sein.

XX. Zu Hiraṇyakeśins Gṛhyasūtra.

In dieser Zeitschrift 52, 81 fg. hat Böhtlingk einige kritische Bemerkungen zu diesem Sūtra mitgeteilt. Es seien mir ein paar Bemerkungen zu diesem Aufsatz gestattet.

Dass Oldenberg Recht hatte, als er *utsādya* in I, 9, 19 *snā[ya]nīyenotsādya* mit „abreiben“ übersetzte, geht aus den verwandten Texten hervor, Āp. gṛhs. 12, 7: *snānīyotsādita snātaḥ* (d. i. °*sāditaḥ* [2])). Den Instrumental hat auch Bhāradvāja gṛhs. II, 18 s. f.: *snānīyena pratāpya* (so die Grantha-hs.; *pratīpya* die Devan.-hs.).

Für *kāmāyāsyai* I, 11, 4 vgl. man Gött. Gel. Anz. 1898, S. 954.

Hir. I, 16, 9 ist *śakṛddhatau* in *śakṛdrītau* zu emendieren, vgl. Āp. gṛhs. 9, 3.

Zu I, 26, 7 fragt Böhtlingk: „Wie kommt Oldenberg dazu das ganz unbekannte *sata* durch „big vessel“ wiederzugeben? Ist vielleicht *karte* zu lesen?“ Das Wort *sata* ist aber gar kein unbekanntes Wort. In Baudhāyana kommt es sogar sehr oft vor, z. B. im Pitṛmedhasūtra, s. d. Index.

Zu I, 26, 14 bemerkt Böhtlingk: „*sagraham* kann schwerlich die von Oldenberg vermutete Bedeutung haben; wir werden wohl eine Korruptel anzunehmen haben“. Ich frage aber, ob denn alles,

---

1) Verslagen en Mededeelingen der Kon. Akad. v. Wetensch., Afd. Letterkunde, 4e Reeks, Deel II, pag. 313.

2) Die Korruptel von *ts* zu *cch* ist in den Handschriften häufig; in den Handschriften z. B. des Kauś. sū. findet sie sich oft.

was uns unbekannt ist, Korruptel sein muss. Und vollends die Bedeutung von *sagraham* war bekannt; über sie ist gehandelt in dieser Zeitschrift 51, 136.

Hir. II, 12, 10 hätte man nicht *nyubjam pātram kṛtvā* erwartet, sondern *nyubjya pātram*, wie ich schon früher zu lesen vorgeschlagen hatte.

Dass *kṣamya* (II, 18, 7 und 20, 9) verdorben ist, wird man Böhtlingk ohne Weiteres zugeben; die Richtigkeit seiner Korrektur *viśramya* dagegen, wird man vielleicht in Abrede stellen, besonders da Bhāradvāja bei der Behandlung desselben Stoffes das richtige *kṣāmyeta* hat. Annehmbarer wäre also eher Kirstes Konjektur *ākṣamya*.

XXI. *anvārabdhe*, *anvārabdhāyām*.

Das in Hir. gṛhs. I, 19, 6 vorkommende *samanvārabdhāyām* ist von Oldenberg (Sacr. Books of the E. XXX, 187) durch: „she (nl. die Braut) touches him" (nl. den Bräutigam) übersetzt. Darüber äussert sich Böhtlingk nun in seinem oben erwähnten Aufsatz in folgender Weise: „Der wunderlichen Erklärung von *samanvārabdhāyām*, die der Komm. vorbringt, hat sich auch Oldenberg angeschlossen. Der Lok. ist in derselben Bedeutung wie *samanvārabdhe* Āśv. gṛhs. I, 22, 13 aufzufassen, d. i. als Passivum". Diese Bemerkung hat eine grosse Tragweite, denn sie trifft natürlich auch alle anderen Stellen, wo *(sam)anvārabdhe* und *(sam)anvārabdhāyām* gefunden und in aktiver Bedeutung aufgefasst werden. Weber-Haas (Ind. Stud. V) und Winternitz (das altindische Hochzeitsrituell) nehmen *anvārabdhe* in passiver Bedeutung; die Wörterbücher erkennen dem Worte, d. h. dem Partizip im allgemeinen, sowohl die aktive wie die passive Bedeutung zu; Oldenberg nimmt überall, so weit ich gesehen habe, die aktive Bedeutung an. Nicht bloss aber ist es des Mātṛdatta „wunderliche" Erklärung, der er sich angeschlossen hat; er teilt seine Auffassung mit allen mir bekannten einheimischen Kommentatoren. Ich verweise z. B. auf Kauś. sū. 7, 21, wo Dārila zu *anvārabdhāya* bemerkt: *anvārabhatīty anvārabdhaḥ kārayitā kartari*. Mit *kārayitṛ* bezeichnet Dārila den Yajamāna, mit *kartṛ* den Priester; der Lokativ *kartari* ist von *anvārabdhaḥ* abhängig. Das in Āp. gṛhs. 5, 2 vorkommende *anvārabdhāyām* wird in der Prayogacandrikā S. 34 durch *patnyā "nvārabdhaḥ*, von Haradatta durch *anvārabdhavatyām* umschrieben. Der ausgezeichnete Kommentar des Bhavasvāmin zum Baudhāyanaśrautasūtra umschreibt *anvārabdhe yajamāne* durch *yajamānenānvārabdhaḥ*, ebenso Sāyaṇa zu Ait. Br. VII, 17, 1 *asminn anvārabdhe* durch *upaspṛṣṭavati*. Diese Erklärung könnte nun zwar eine von späteren Scholiasten ersonnene sein. Ich meine aber, dass sich einige direkte Beweise bringen lassen, dass wir die von den Scholiasten vorgeschlagene in den meisten Fällen für die richtige zu halten haben. Der zweite Āghāra soll nach Baudh. (śrs. I, 15) und Bhār. (śrs. II, 13) vom

Adhvaryu ausgegossen werden *anvārabdhe yajamāne.* Āpastamba, der in seiner Beschreibung des Darśapūrṇamāsa (II, 14, 1) diese Bestimmung nicht erwähnt, schreibt dagegen in dem vom Yajamāna handelnden Kapitel (IV, 9, 5) vor: *srucyam anvārabhya vāg asy aindrīty anumantrayate*, d. h. „das Ausgiessen des *srucya āghāra* begleitet er (der Yajamāna), indem er (den Adhvaryu) von hinten anfasst, mit dem Spruche *vāg asi* u. s. w." — Beim Nirvapaṇa vor der Ātithyeṣṭi soll die Gattin den Adhvaryu von hinten anfassen: *patny anvārabhate* TS. VI, 2, 1. 1; Baudh., der śrs. VI, 10 dieses Brāhmaṇa citiert, drückt dasselbe unmittelbar nach dieser Citation so aus: *ātithyaṃ nirvapaty anvārabdhāyāṃ patnyām*; ebenso Bhāradvāja (Somasūtra I, 19) und Hiraṇyakeśin (śrs. VII, 10): *nirvapati . . . anvārabdhāyām.* Ebenso Keśavasvāmin zu Baudh. l. c. — Auch das Gṛhya des Hiraṇyakeśin selber liefert uns, wie ich meine, einen Beweis. Aus einer Vergleichung der von Böhtlingk ins Auge gefassten Stelle: *ācāntasamanvārabdhāyām pariṣiñcati yathā purastāt* mit der hier gemeinten Stelle I, 2, 6: *ācāntaḥ kumāra upaviśyānvārabhate* ergiebt sich, dass auch hier das Partizip in aktiver Bedeutung zu nehmen ist. Ausserdem kommt mir, obschon von keiner Handschrift gestützt, die folgende Emendation annehmbar vor: *ācāntāyām anvārabdhāyām.* In der Regel wird ja *samanvārabhate* nur gebraucht von mehreren Personen, die der Reihe nach einander von hinten anfassen. Nur Āśvalāyana scheint in Bezug auf diesen Sprachgebrauch eine Ausnahme zu machen. — Man vergleiche auch noch die Gobhilastelle (II, 1, 24): *dakṣiṇena pāṇinā dakṣiṇam aṃsam anvārabdhāyāḥ . . . juhoti* mit dem einfachen *anvārabdhāyām* der anderen Sūtren (z. B. Khād. I, 3, 8. Baudh. I, 6 u. s. w.); *dakṣiṇena pāṇinā* bezieht sich hier ohne Zweifel auf die Braut; wäre die Rechte des Bräutigams gemeint, so hätte er, was unerhört wäre, die Spende mit der Linken darzubringen. Der Sinn ist daher: „während sie mit ihrer Rechten seine rechte Schulter von hinten berührt".

Freilich ist die Sache hiermit noch nicht ganz sicher gestellt. Im Todtenritual der zum Schwarzen Yajus gehörigen Schulen wird die „erste" Spende (vgl. die altindischen Todten- und Bestattungsgebräuche S. 13) dargebracht *anvārabdhe mṛte* (Hir. pi. sū. I, 1, S. 34 Z. 8). Im Pitṛmedhasāra S. 14 werden diese Worte durch *pretānvārabdhaḥ*, im Prayogadarpaṇa S. 9 durch *pretenānvārabdhe* umschrieben; das vorzügliche Bhāṣya des Gopālayajvan sagt zu dieser Stelle: *ātmānam anvārabdhe, tasya dakṣiṇaṃ pāṇim ātmasaṃsparśaṃ kṛtvā.* Danach brachte man den rechten Arm des Toten mit dem opfernden Adhvaryu in Berührung. Nun lautet aber die Parallelstelle des Baudhāyana (pi. sū. I, 1, S. 4, Z. 8): *pretasya dakṣiṇaṃ bāhum anvārabhya*; vgl. auch Gaut. pi. sū. I, 1, 27. Desgleichen findet man statt des sonst üblichen *anvārabdhāyām* und *anvārabdhe* der Braut bei der Hochzeit und des Vedaschülers beim Upanayana, im Mānavagṛhya I, 10, 8 und I, 22, 3: *anvārabhya.*

Ich wage es vorläufig also nicht diesen Punkt zu entscheiden, bin aber zufrieden gezeigt zu haben, dass Mātṛdattas Erklärung des Lokativs weder wunderlich noch von ihm allein vorgebracht ist und dass er höchstwahrscheinlich an den meisten Stellen in aktiver Bedeutung steht, als Participium deponentis zu *anvārabhate*. Für Oldenbergs und meine Auffassung spricht auch der Zweck des *anvārambhaṇa*: man fasst ja den opfernden Priester, das zum Tode geführt werdende Opfertier an, um sich mystisch am Opfer zu beteiligen.

XXII. Zum Kauśikasūtra.

Eine Durcharbeitung der wichtigsten Teile dieses merkwürdigsten aller rituellen Sūtras giebt mir zu den folgenden Bemerkungen Anlass.

1. Es heisst 9, 1 fg.: *ambayo yanti śambhumayobhū hiraṇyavarṇā nissālām ye agnayo brahma jajñānam ity ekā tad eva mṛgārasūktāni* | 1 |

uttamaṃ varjayitvāpa naḥ śośucad agham .... agniṃ brūmo vanaspatīn iti | 2 |

pṛthivyai śrotrāyeti triḥ pratyāsiñcati | 3 |

Nach dem Wortlaut dieses Textes hätte man anzunehmen, dass der Verfasser des Sūtra als Mṛgārasūktas die Lieder I, 4; I, 5; I, 6; I, 33 (letzteres von Bloomfield in seiner Note [2] auf Seite 28 vergessen); II, 14; III, 21 und die Strophe IV, 1, 1 bezeichnet. Unbegreiflich ist mir Bloomfields Verweisung auf das Petersburger Wörterbuch s. v. *mṛgārasūkta*, wo ganz andere Lieder, nl. IV, 23 bis 29 als Mṛgārasūktas angegeben werden. Die Sache verhält sich aber ganz anders als man nach dem von Bloomfield aufgenommenen Texte meinen würde. Die Pratīkas der Mṛgārasūktas werden nl. nicht im Kauśika gegeben, wie Bloomfield gemeint hat. Das Richtige weist uns zweifellos auch hier (vgl. diese Zeitschrift 53, S. 207) die vielgeschmähte Handschrift Bü. Die oben citierten Sūtras sind nl. in der folgenden Weise herzustellen:

ambayo yanti śambhumayobhū hiraṇyavarṇā nissālāṃ ye agnayo brahma jajñānam ity ekota devā mṛgārasūktāny uttamaṃ varjayitvāpa naḥ śośucad agham ... vanaspatīn iti | 1, 2 |

Das heisst: „(Die Lieder) I, 4; I, 5; I, 6; I, 33; II, 14; III, 21; die Strophe IV, 1, 1; (das Lied) IV, 13; die Mṛgārasūktas ohne das letzte; (die Lieder) IV, 33; . . . und XI, 6“.

Sūtra 1 und 2 geben demnach die Atharvantexte, die bei der Zubereitung des Śāntyudaka herzusagen sind. Die Mṛgārasūktas, die also im Kauśika nicht näher angedeutet werden, sind nach den Schol.: IV, 23—30[1]); beim Śāntyudakakaraṇa kommen davon jedoch nur IV, 23—29 zur Anwendung. Dass auch Dārila

1) Auch TS. IV, 7, 15, die Mantras zur Mṛgāreṣṭi enthaltend, giebt als ersten Mantra: *agner manve* (= AS. IV, 23, 1).

unsern Text so gelesen hat, wie er von mir ist hergestellt worden, beweist seine Bemerkung zu Sūtra 1: *ekāgrahaṇam* (das Wort ist ganz korrekt, das von Bloomfield hinzugesetzte „!“ hat keine Berechtigung) *sūktaprasaṅgāt*, d. h. „hier wird das Femininum *ekā*, nicht das Neutrum *ekaṃ* gebraucht, weil mit den andern Pratīkas jedesmal *sūkta*, das ganze Lied angedeutet wird, hier aber die Strophe *uta devāḥ*[1]). Auch sprachlich wäre das von Bloomfield aufgenommene *tad eva mṛgārasūktāni* unrichtig. Man hätte mit vollstem Rechte *tāny eva m.* erwarten dürfen. Nur eines scheint meiner Emendation im Wege zu stehen, nl. dass von Bloomfield unter den VV. LL. nicht °*tadevā* erwähnt wird, mit *ā* statt *a*. Ich zweifle aber nicht, dass eine wiederholte Prüfung des handschriftlichen Materials auch diese Lesart zu Tage fördern würde.

2. Zu 9, 4. Im Texte müssen auf unerklärliche Weise zwei Pratīkas zwischen *śantātīyam* und *śivā naḥ* ausgefallen sein, nl. *yady antarikṣe* (VII, 6, 6) *punar maitv indriyaṃ* (VII, 6, 7).

3. Zu 15, 4. Statt *ekeṣvāhatasyādahana* ist, wie schon aus Dārilas Kommentar ersichtlich ist (*eka iṣvā hato yas*, *tasya*) zu trennen: *ekeṣvā hatasyā*°, d. h. „im Kremationsfeuer eines von einem Pfeile Getödteten legt er Brennholz nach“ u. s. w.

4. Zu 15, 10. Nach meiner Ansicht giebt auch hier die von Handschrift Bü überlieferte Lesart *yaṃ na* statt *yan na* das Richtige. Die Sūtras 9 und 10 besagen vermutlich das Folgende: In einer Schale mit Wasser (in welche die Überreste des Schmalzes gethan und über welcher die Strophe AS. V, 2, 6 ausgesprochen worden ist), lässt (der Priester) je zwei Krieger von dem König[2]) beschauen, um zu wissen ob seine Krieger mit dem Leben aus der Schlacht davonkommen werden. Derjenige (der Krieger, die er paarweise in das Wasser hat schauen lassen) welchen er nicht erblickt, der soll nicht am Kampfe teilnehmen[3]).

Was wir hier erfahren ist vollkommen in Einklang mit dem was uns die übrigen Quellen des Rituals berichten. Beim Tṛtīyasavana sollen die Sāmansänger in eine Schale mit flüssiger Opferbutter hineinschauen; wer sich selbst nicht erblickt, der gilt als ein *gatāsuḥ* (*itāsuḥ*, *parāsuḥ*), d. h. als einer dessen Lebensäther weggegangen ist, als einer der dem Tode nahe ist[4]) (vgl. TS. VI, 6. 7. 1; MS. IV, 7. 2; Baudh. śrs. IX, 3; Bhār. śrs. IX, 18; Āp. śrs. XIII, 14. 3. 4; Hir. śrs. IX, 9; Lāṭy. III, 3, 6; Āśv. śrs. V, 19. 5). Man vergleiche dazu Oldenberg, Die Religion des Veda S. 526, Note 4 und Williams, The Fidjians S. 241: „his shadow is called the dark spirit, which goes to Hades; the other is his likeness

1) Genau dasselbe Kauś. sū. 35, 12.

2) *rājñā* nicht ganz sicher.

3) Keś.: *yaṃ na paśyet taṃ na* [*yudhyeta*] *yodhayet*.

4) Unrichtig übersetzt Hillebrandt (Ritual Literatur, S. 133) das Wort mit „zerstreut“.

reflected in water or a looking-glass and is supposed to stay near the place in which a man dies".

5. Sūtras 16 und 17 in Kaṇḍikā 16 bilden wahrscheinlich ein Ganzes: *āśvatthāni kūṭāni bhāṅgāni jālāni bādhakadaṇḍāni*, „.... mit Stielen von Bādhakaholz".

6. Statt *viparidadhāne* (17, 5) ist, wieder mit Bü, wohl *viparidadhāte* zu lesen. Das *viparidhānam* ist eine Handlung für sich (17, 29).

7. Ohne Zweifel ist 18, 20 *kulāya śṛtam* (so liest Bloomfield) zusammenzurücken. Nicht von einem „für die Familie gekochten" Sthālīpāka ist hier die Rede, sondern von einem Sthālīpāka, der über einem Feuer von *kulāya*, „Geflecht", gar gekocht ist, vgl. *mādānakaśṛtam* (12, 1), *mārutaśṛtam* (40, 7), *ghraṃsaśṛtam* (48, 39). In gleicher Weise ist 21, 13: *tisraḥ kudīmayīr ūrṇanābhikulāya parihitā anvaktā ādadhāti* aufzufassen. Was soll hier die „Familie der Spinne"?! *ūrṇanābhikulāyaparihitā* ist ein Wort. Er soll drei Stücke Kudīholz, umwickelt mit Spinnengeweben und (mit ājya) bestrichen ins Feuer legen.

8. Ob 19, 4 *saṃ saṃ sravantv iti nāvābhyām udakam āharataḥ sarvata upāsecam* das letzte Wort mit Bloomfield in *upāsecayet* zu ändern ist, bezweifle ich. Wahrscheinlich ist das Wort nicht einmal verdorben und für ein unregelmässig gebildetes Absol. zu *upāsiñcati* zu halten. Regelmässig wäre *upāsekam*. Eine schöne Analogie liefert Āśv. śrs. II, 6, 7 *avivecam* gegenüber dem regelmässig gebildeten *avivekam*, das sich Āp. śrs. I, 7. 10 findet; zu vergleichen ist auch das bekannte °*varjam* statt eines zu erwartenden °*vargam*.

9. Unbegreiflich ist nach dem von Bloomfield herausgegebenen Texte 22, 10: *niśāyām āgrayaṇataṇḍulān udakyān madhumiśrān nidadhāty ā yavānāṃ paṅkteḥ*. Böhtlingk (Wörterb. in kürz. Fassung VII, S. 323) fasst *udakyān* als Synonymon zu *udaśyāmākān*. Nach meiner Ansicht ist *udaṅkyām* zu lesen (vgl. die Var. Lect. zu d. S. und Dārila ad Sūtra 11), Loc. zu *udaṅki* „Schöpfgefäss", ein Wort, das uns schon aus dem Mānavaśrautasūtra bekannt war (s. die Stelle in: Altind. Ahnencult S. 209). Was soll hier ferner „der Gerste Fünfzahl oder Gruppe"? Es ist natürlich *ā yavānāṃ pakteḥ* zu lesen: „bis zum Reifwerden der Gerste". Was Sūtra 11 betrifft, hätte ich die beiden letzten Worte eher zum folgenden Sūtra genommen, und in folgender Weise getrennt: *evaṃ yavān | ubhayān samopya trivṛti* u. s. w. Die Vorschrift ist jetzt ganz deutlich. Die Worte *evaṃ yavān* werden von Dārila richtig so umschrieben: *yathā taṇḍulā nikhātā, evam, udaṅkyāṃ kṛtvā nidadhyāt ā vrīhipakteḥ* (so ist auch hier zu bessern).

10. Zu 24, 3: *vimite prāgdvārapratyagdvāreṣu*, was mir wenigstens ganz unbegreiflich ist, vergleicht Bloomfield die Parallel-

stelle 34, 3: *triṣu vimiteṣu prāgdvārapratyagdvāreṣu*: „in drei Hütten, die jede eine Thür an der Ost- und an der Westseite haben". Dārila hat 24, 3 aber offenbar *prāgdvāre* gelesen und Sāyaṇa citiert die Stelle so: *prāgdvāre pratyagdvāre vā.* Ohne Zweifel ist unsere Stelle zum Bösen beeinflusst von 34, 3. Derartiges kommt im Kauśikasūtra mehr vor, vgl. 81, 28, wo *gośālām* interpoliert ist nach 24, 10.

11. Ein blosser Druckfehler ist wohl 24, 12 *saṃsthabhya* statt *saṃstabhya.*

12. Wenn 24, 21 eine Form von *pravartate* angemessen wäre, hätte man wenigstens das Causat. *pravartya* herzustellen. Leichter ist die Emendation *pracṛtya.* So auch, wie ich jetzt sehe, Sāyaṇa, Vol. II, S. 693.

13. Zu 26, 22. Ohne Zweifel ist *ālohitam* zu lesen: „bis sich Blut zeigt". Die gemeinte Vorschrift ist: man soll das im Mantra genannte (die Stelle, wo sich weisser Aussatz zeigt) mit (trockenem) Kuhdünger reiben, bis sich Blut zeigt und dann (die im Mantra genannten Substanzen) darauf schmieren. Freilich erwartet man *śakṛtā* statt *śakṛdā.* Ich bin aber geneigt *śakṛdā* für einen heteroklitisch gebildeten Instr. zu halten, der sich auch 80, 20 findet: *tāḥ* (sc. *ukhāḥ*) *śakṛdābhyantaraṃ limpanti śuṣkeṇa vā pūrayanti*; hier hat man wohl *śakṛdā abhyantaraṃ* zu trennen. *abhyantaram*, nicht *ābhyantaram* erwartet man.

14. Die richtige Lesart steht auch 27, 9 in den Fussnoten: statt *pṛṣṭhasaṃhitāv* ist mit KPBh. *pṛṣṭhasaṃhatāv* aufzunehmen: „indem ihre Rücken angeschlossen sind". In dieser gewöhnlichen Bedeutung wird das Wort in Kauś. sū. 4, 4 selbst und von Dārila gebraucht, zu 6, 14, wo *savyaṃ pādam paścāt saṃhataṃ* (verfehlt ist Bloomfields Änderung *saṃhutaṃ*!) *dakṣiṇasya harati.*

15. Nach meiner Ansicht enthält 28, 30 zwei verschiedene Sūtras: *sayave ca* | *uttareṇa yavaṃ badhnāti.* Zu *sayave ca* ist *udapātre* aus Sū. 17 herüberzunehmen. Die im Vorhergehenden erwähnten Sampātas können also entweder in eine Schale mit einfachem Wasser gegossen werden, oder in eine Wasserschale, in welche auch Gerstenkörner gethan sind.

16. Statt des von vier Handschriften gebotenen *syandamānā anvīpam āhārya* (30, 13) nimmt Bloomfield ohne uns seine Gründe mitzuteilen *syandamānād anvīpam āhārya* auf. Die überlieferte Lesart ist aber ganz deutlich: „er lässt strömendes Wasser dem Strome entlang schöpfen". Zu *syandamānāḥ* ist natürlich *apaḥ* hinzuzudenken. Gegensatz zu *anvīpaṃ* ist *pratīpaṃ.*

17. Statt *praśṛtam* (30, 15), das Böhtlingk (Wörterb. in kürz. Fass.) und Bloomfield (Sacr. Books of the East XLII, S. 452) von *śrā + pra* herleiten („the sap, which has boiled forth into a cup"), ist ohne Zweifel mit Dārila *prasṛtam* zu lesen; vgl. auch den Kommentar der mit *parṇarasaṃ* umschreibt; *prasṛtam*, „das Ausgeströmte, das Hervortriefende, der Saft".

18. Den Kommentaren zufolge hat das Sūtra 31, 18: *antarikṣeṇeti pakṣahataṃ mantroktaṃ caṅkramayā* folgenden Sinn: *kākakapotaśyenādipakṣihatam aṅgaṃ śvapadasthānamṛttikām abhimantrya pralimpet.* Dazu bemerkt Bloomfield (Sacr. Books of the East, vol. XLII, S. 501): „the paralysed part of the body is rubbed with earth taken from the footprint of a dog, while keeping in quick motion . . . . The dog, — the word occurs only in the commentaries not in the Sūtra itself — refers, of course, to the „heavenly dog" in the mantra". Ich glaube alles wird deutlich, wenn man liest: *mantroktacaṅkramayā.* Das Wort ist dann als Bahuvrīhi aufzufassen: *mantroktasya* (sc. *śunaḥ*) *caṅkramaḥ yasyāḥ*, *sā* (sc. *mṛt*). Der Sinn ist: „(er soll) die von einem Flügel eines Vogels berührte (Körperstelle bestreichen) mit (Lehm) einer (Stelle) entnommen, wo das im Mantra genannte (ein Hund also) geschritten hat". So scheint auch Dārilas Auffassung gewesen zu sein, der kommentiert: *gamanaṃ caṅkramaḥ* (Masc.!). Das Subst. Fem. *caṅkramā* ist danach aus den Wörterbüchern zu streichen. Zur Zusammensetzung vgl. 31, 28: *mantroktāphalam*: „die Frucht der im Mantra genannten (Pflanze)".

19. Nach BR s. v. *udvāsa* und Bloomfield (S. B. E. XLII, S. 356) soll *raja-udvāsā* (35, 2) bedeuten: „die Frau, welche die von den Menses befleckten Kleider abgelegt hat". Man betrachtet es also als eine Zusammensetzung mit *vāsa* = *vāsas*. Einfacher ist die Ableitung von *udvāsa* (zusammengehörend mit 5 *vas* + *ud*), sodass *raja-udvāsa* bedeutet: „bei welcher die Menses (zeitlich) zu erscheinen aufgehört haben".

20. Wohl ein Druckfehler ist 35, 4 °*vidaryau* statt °*vidāryau.*

21. Das 35, 16 überlieferte *dhātarvyābhir* ist unbedenklich in *dhātṛvyābhir* zu emendieren; gemeint sind, wie Bloomfield richtig gesehen hat, die vier Dhātṛstrophen (VII, 17, 1—4). *dhātṛvya* gebildet wie *pitṛvya*, *bhrātṛvya.*

22. Zu lesen ist 36, 25: *pratijāpapradānābhimarśanāni.*

23. Was mag wohl das rätselhafte *anyaṃ* in folgender Stelle (38, 16) bedeuten: *asantāpe jyotirāyatanasyaikato 'nyaṃ śayāno bhaumaṃ japati*? Ich glaube, niemand wird mir widersprechen, wenn ich statt des sinnesleeren *'nyaṃ*, *nyaṅ* herstelle. Dem Sūtra gewinne ich jetzt diesen Sinn ab. An einer Stelle, wo die Glut des (sakralen) Feuers nicht zu erspüren ist (in einer so grossen Entfernung des Feuers), flüstert er auf einer Seite liegend (das *āśāpāla*-lied); mit dem Gesicht nach unten gekehrt das *bhūmi*-lied. Man vergleiche die vorhergehenden Sūtras 11 und 12 und Dārila: *aśmān adhomukhaḥ bhaumaṃ japati.* In dem verdorbenen *aśmān* steckt wahrscheinlich unser *nyaṅ.*

24. Vielleicht ist dieselbe Änderung auch 39, 16 angemessen, wo die Handschriften *anyatpārśvīm*, °*pārṣṇīm*, °*pārścīm* bieten, vgl. Dārila, der hier wieder hat: *adhomukhī*(*m*).

25. Ist nicht der Acc. *grāmān*, 42, 7, in *yānena pratyañcau*

grāmān pratipādya in den Abl. *grāmāt* zu ändern: „nachdem er sie in westlicher Richtung aus dem Dorfe geführt hat“? Man beachte das unmittelbar folgende *āyātaḥ*, „nachdem er zurückgekehrt ist“.

26. Das Sūtra 44, 29: (*vaśām*) *uttānāṃ parivartmānulomaṃ nābhideśe darbham āstṛṇāti* ist sicherlich so zu emendieren: *uttānāṃ parivartyā*ᵘ: „nachdem er die Kuh umgedreht hat, so dass der Körper auf den Rücken zu liegen kommt“.

27. Weshalb soll nicht 50, 8 *pretaṃ pādāv ity avasasya* beibehalten werden? Bloomfield ändert: *avaśasya*, „reciting down upon“. Die Strophe soll er aussprechen, wenn er müde wird, also zu *sas* + *ava*.

28. Zu 51, 14 bietet uns wiederum einmal die von Bloomfield mit Bü bezeichnete Handschrift das einzig richtige. Es ist zu lesen: *aśmavarma ma iti ṣaḍ aśmanaḥ saṃpātavataḥ sraktiṣūpary adhastān nikhanati* und zu übersetzen: „die Anwendung des Liedes AV. V, 10 ist folgende. Sechs Steine werden mit den Sampātas beschmiert, (mit dem genannten Liede eingesegnet) und an den (vier) Ecken hingelegt (resp. mit V, 10, 1. 2. 3. 4); (der fünfte Stein) oben (mit V, 10, 5), (der sechste Stein) unten (mit V, 10, 6)“. Man vergleiche dazu die Stichwörter der einschlägigen Strophen: *prācyā diśaḥ* (1), *dakṣiṇāyāḥ* (2), *pratīcyāḥ* (3), *udīcyāḥ* (4), *dhruvāyāh* (5), *ūrdhvāyāḥ* (6). Nur erwartete man nach dem Sūkta statt *upary adhastāt*: *adhastād upari*.

29. War Bloomfield im Recht, als er das 54, 4 einstimmig überlieferte *kṛtanakham* in *kṛttanakham* änderte? Es hiess eben vorher: *nakhāni kuru*. Auch ist *hiraṇyavarṇā ity etena sūktena* aus Sūtra 5 noch zu Sūtra 4 herüberzunehmen. Dieses Lied soll die Handlung des Badens begleiten.

30. Nach meiner Ansicht ist 55, 6 völlig korrekt überliefert: *agnīn ādhāsyamānaparyavetavratadīkṣiṣyamāṇānām* ist Dvandva: „für einen, der sich die Feuer gründen will, für einen, dessen Gelübdezeit verstrichen ist, für einen, der die Weihe zum Somaopfer zu unternehmen wünscht“.

31. Lange Zeit habe ich mit der folgenden Stelle (19, 12. 13) nichts anzufangen gewusst:

> *tṛṇānāṃ granthīn udgrathnann apakrāmati* | 12
> *tān udāvrajann udapātrasyodapātreṇābhiplāvayati* | 13

Dem Genitiv *udapātrasya* bin ich nicht im Stande einen guten Sinn abzugewinnen; ich bin überzeugt, dass ein anderes Wort darin steckt. Den Weg zeigt uns Sāyaṇa zu Ath. Saṃh. II, 24: *tṛṇagranthīn kṛtvā udapātre pratyṛcaṃ visrasya tenodakena āplāvanaṃ mukhamārjanaṃ ca kuryāt.* Dārila ist furchtbar verdorben; zu 12: *vāristamvān udgrathyatibadhnātītyarthaḥ tāṃ vadhūnn apakrāmati avatarati.* Zu 13: *tān granthīn udāvrajan salilāśayād viśvaṃvayasi āplāvayati.* Zunächst ist die Auffassung von

Böhtlingk-Roth, nach welcher an dieser Stelle *ud-grath* „aufknüpfen, lösen" bedeuten soll, zu rektifizieren. Weshalb soll es denn hier eine von der gewöhnlichen Bedeutung („knüpfen, winden") abweichende haben? Überdies müsste man ja auch, ehe man die Knoten lösen konnte, sie geknüpft haben. Übersetzt man unsere Stelle wörtlich, indem man vorläufig *udapātrasya* offen lässt, so bekommt man folgenden Sinn: „Knoten in Gräser bindend entfernt er sich (vom Ufer); diese auf dem Hauswege . . . . . übergiesst er vermittelst einer Wasserschale". Es ist deutlich, dass in *udapātrasya* ein Absolutiv steckt, das sich mit Sāyaṇas *visrasya* decken muss. Ich vermute: *udavasrasya*; *v* und *p* werden öfters verwechselt und der Übergang von ात्र in स्र war sehr leicht[1]). Die Lücke in unserer Übersetzung ist demnach auszufüllen mit: „wieder losknüpfend". Dārilas Kommentar lässt sich so bessern: *vāristambān udgrathya nibadhnātīty arthah. tān badhnann apakrāmati avatarati | tān granthīn udāvrājan salilāśayād visraṃsayati āplāvayati.*

XXIII. *Pratīhāraṃ* im Kauśikasūtra.

Nach den Petersburger Wörterbüchern soll dieses Wort das Absol. zu *pratiharati* sein in der Bedeutung: „stossen, tupfen auf". Betrachten wir uns einmal die Stellen, wo es vorkommt.

1. Behandlung einer von einem Piśāca besessenen Person. Am Neumondstage nimmt der Brahman eine Handvoll Gerstenkörner, lässt diese unenthülst, stösst diese Körner fein *apratīhāraṃ*, umstreut das Feuer in der beim Abhicāra üblichen Weise und schüttet (die zerstampften Körner) in ein Feuer von Senfpflanzen (25, 27).

2. Eine an Kuṣṭha leidende Person soll er unter Hersagung der Strophen, die das Wort *kuṣṭha* (costus speciosus) zum Stichwort haben, mit (costus speciosus), unter welchem frische Butter gemischt worden ist, bestreichen *apratīhāraṃ* (28, 13).

3. Ein von Würmern geplagtes Kind setzt er der Mutter auf den Schoos und wärmt vermittelst eines mit frischer Butter gesalbten unteren Teiles einer Mörserkeule dreimal *pratīhāraṃ* den Gaumen des Kindes (29, 22).

4. Mit dem Liede XVI, 2 wird ein Knabe, für den langes Leben gewünscht wird, im Walde mit pulverisierten wohlriechenden Substanzen *apratīhāraṃ* bestrichen (58, 12).

Die Bedeutung ergiebt sich, wie ich meine, aus Gobh. gṛhs. II, 6, 9, Khād. gṛhs. II, 2, 22: *brahmabandhuh kumārī vāpratyāharantī pinaṣṭi* (sc. *nyagrodhaśuṅgam*). Obschon hier noch die Präp. *ā* steht, die in unserem Absolutiv fehlt, lässt doch eine Ver-

1) Der Grammatik nach erwartete man freilich *udavasraṃsya*, vgl. aber Āp. śrs. XIV, 22, 1. 2, Hir. pi. sū. I, 2, II, 2 wo sich *prasrasya* findet.

gleichung dieser Stelle mit der oben zuerst citierten Kauśikastelle keinen Zweifel über die Bedeutung von *pratīhṛ* in diesem Zusammenhang; es ist weiter nichts als „zurücknehmen, zurückführen, zurückschieben", so dass *pratīhāraṃ* bedeutet: „jedesmal zurücknehmend, zurückschiebend". Wenn von reiben die Rede ist, wäre *apratīhāraṃ* am Besten mit: „von sich ab, in einer Richtung von sich ab" wiederzugeben. Gleichbedeutend mit *pratīhāraṃ* des Kauśikasūtra und *pratyāhāranti* des Gobhila ist *punarāhāram* in den Gṛhyasūtras des Baudh., Bhār., Āp., Hir. Beim *utpavana* des Opferschmalzes heisst es immer (z. B. Hir. gṛhs. I, 27): *udagagrābhyāṃ pavitrābhyāṃ punarāhāram ājyam trir utpūya.* Vollkommen richtig übersetzt Oldenberg (Sacr. Books of the East vol. XXX, S. 141): „he purifies the ājya three times with the two purifiers, holding their points towards the North, (drawing them through the ājya from West to East and) taking them back (to the West) each time". Aus dieser Stelle ersieht man, dass das Zurückbewegen in rebus faustis üblich ist. Danach lässt es sich begreifen, dass in rebus infaustis, d. h. bei rituellen Verrichtungen, die zum Zweck haben Böses von sich und Anderen abzuwenden, das Gegenteil angetroffen wird. Deshalb wird bei einem Besessenen die Handlung n i c h t wiederholt: *apratīhāraṃ*, weil man hier den Piśāca austreiben will. Diese Bedeutung passt aber nicht gut an der vierten Kauśika- und an der Gobhilastelle. Indessen der Zweck, welchen die in der vierten Stelle beschriebene Handlung hat, ist uns nur von den Scholiasten überliefert: *idaṃ karma vikalendriyasya*, und vielleicht wurde auch diese Abnormität einem Piśāca zugeschrieben.

XXIV. *Jambhagṛhīta* im Kauśikasūtra.

Indem man früher meinte, dass *jambhagṛhīta* den von einer Kinderkrankheit, etwa dem Zahnen, betroffenen bezeichne, hat sich Bloomfield in einer Anmerkung zu AS. II, 4, 2 (Sacred Books of the East, vol. XLII, S. 283) dagegen erklärt und bemerkt, dass zwar das Epitheton des *jambha*: *saṃhanu* „die Kinnladen zusammenklappend" dafür zeuge, eine Stelle aber aus dem Kauśikasūtra, nl. 35, 12—15, auf eine andere Deutung: „convulsions, cramps or colic" hinweise. Die Stelle lautet:

> *ṛdhaṅmantra ity ekā yatheyaṃ pṛthivy acyuteti garbhadṛṃhaṇāni* | 12 |
> *jambhagṛhītāya prathamāvarjaṃ jyāṃ trir udgrathya badhnāti* | 13 |

Darüber Bloomfield: „the scene here is childbirth, the passage is part of the *strīkarmāṇi* (womens rites) and the *jambha* has seized the baby or the foetus either at the moment of birth or prematurely . . . Here *jambha* seems to refer to some irregular behaviour of the foetus". Nun ist es freilich klar, dass, w e n n in

der Kauśikastelle die Rede ist nur von den Handlungen, die das Befestigen des Embryos zum Zwecke haben, *jambha* hier unmöglich eine Art Krankheit des Mundes andeuten kann. Besieht man sich aber die Stelle genauer, so ist auch eine andere Auffassung möglich. Besonders auf die Restriktion *prathamāvarjam* ist Nachdruck zu legen: „unter Fortlassung der ersten Strophe". Es ist ja sehr auffallend, dass nachdem in Sūtra 12 diejenigen Strophen und Lieder aufgezählt sind, deren Zweck das *garbhadṛṃhaṇa* ist, unmittelbar darauf in der Beschreibung des dazu gehörigen Rituals gesagt wird, die zuerst genannte Strophe gehöre nicht dazu! Ich schlage die folgende Exegese vor:

„Die Strophe V, 1, 1, das Lied VI, 17 und das mit *acyutā* anfangende Lied (zu finden Kauś. sū. 98, 2) haben den Zweck der Frucht Festigkeit zu verleihen | 12 |

„Eine Bogensehne (die bestrichen ist mit den Resten der unter Hersagung der genannten Sprüche dargebrachten Butterspenden und die mit diesen Sprüchen eingesegnet worden ist[1])) bindet er (der schwangeren Frau, die vor einer Fehlgeburt geschützt werden soll,) einem von *jambha* ergriffenen (Kinde jedoch) unter Weglassung der zuerst genannten Strophe, um (den Hals), nachdem er in dieser Bogensehne drei Knoten gelegt hat" | 13 |

Die Redeweise ist in der in diesem Sūtra üblichen Weise verkürzt; dass es sich an erster Stelle um eine schwangere Frau handelte, brauchte nicht ausdrücklich erwähnt zu werden, da ja von *garbhadṛṃhaṇa* die Rede war. Eine derartige Verkürzung fanden wir oben, unter 38, 16. Hätte Dārila zu 35, 13, Note 14 Recht, so würde das Sūtra *jambhagṛhītāyai* lauten, wie er selbst später *jambhagṛhītām* (Fem.!) hat.

Nur eines scheint, das gestehe ich offen ein, meiner Erklärung im Wege zu stehen, dass nl. für einen *jambhagṛhīta* das Lied VI, 17 zu verwenden ist, welches offenbar seinem Inhalte nach nur für das *garbhadṛṃhaṇa* geeignet ist. Vielmehr würde für einen *jambhagṛhīta* nur das letzte Lied *acyutā* (Kauś. 98, 2) passen. Wie diese Schwierigkeit zu lösen ist, sehe ich jetzt nicht.

XXV. Zum Vaitānasūtra.

Da sich seit 1878, als R. Garbe seine Übersetzung des Vaitānasūtra veröffentlichte, unsere Kenntnis des Opferrituals bedeutend erweitert hat, ist es kein Wunder, dass wir jetzt im stande sind, vieles, was Garbe unbekannt war, zu begreifen und viele Irrtümer zu berichtigen. Ich bespreche die folgenden Stellen.

1. II, 13 (IV, 2): *āgnīdhraḥ sphyam agniṃ ca sammārgān antarā kṛtvā paridhīn . . . sammārjya . . . sammārgeṇārvāñcam agnim*

1) In dem Stile des Kauśikasūtra würde das alles ganz einfach heissen: *sampātyābhimantrya*, vgl. 7, 15. 16.

upavājayati. Dass Garbes Übersetzung: „der Āgnīdhra . . . steckt den Sphya und das Feuer (d. h. den brennenden Sphya) in den Sammārjabüschel, reinigt die Paridhihölzer . . . und facht dann das ihm zugewendete (Āhavanīya)-Feuer mit dem Sammārjabüschel an", ganz verfehlt ist, braucht nicht erst dargethan zu werden. Unsere Stelle ist in Verbindung mit IV, 1. 2 zu betrachten; hier heisst es: *paridhīn sammārṣṭi agniṃ ca prāñcam.* Wieder unrichtig Garbe: „Dieser (der Āgnīdhra) reinigt die Paridhihölzer . . . ebenso reinigt er das östliche (d. h. Āhavanīya)-Feuer". Nach dieser Übersetzung wäre *arvāṅ* und *prāṅ agniḥ* gleichbedeutend, während doch zur Bezeichnung des Āhavanīya das einfache *agniḥ* genügt hätte (Vait. I, 6). Vielmehr sind *arvāñcam* und *prāñcam* prädikativ zu nehmen und zu übersetzen: „auf sich zu", „von sich ab"; *sphyam agniṃ ca sammārgān antarā kṛtvā* bedeutet: „nachdem er den Sammārga zwischen den Sphya und das (Āhavanīya-)Feuer gebracht hat", d. h. während des Abwischens hält er den Sammārga zwischen dem Feuer und dem Sphya.

2. In VIII, 15: *tasya prāṇabhakṣaṃ bhakṣayati hotādhvaryubrahmāgnīdhraḥ | pratyakṣam yajamānaḥ* bedeuten die beiden letzten Worte nicht: „auch der Yajamāna ist dabei gegenwärtig". Wie soll man sich bei dieser Übersetzung den Accusativ *pratyakṣam* erklären? Der Sinn ist einfach: „der Yajamāna (geniesst, nicht wie die andern durch blosses Riechen, sondern) wirklich" (mit dem Munde!); vgl. dazu Lāṭy. IV, 12. 15.

3. Zu VIII, 17. Es war Garbe wahrscheinlich unbekannt, dass beim Varuṇapraghāsa zwei Vedis gemacht und zwei Feuer „herübergeführt werden" (vgl. Hillebrandt, Ritualliteratur S. 116). Zu streichen ist also in der Übersetzung „(āhavanīya und dakṣiṇa)" und in VIII, 19 „(dem Gārhapatya)".

4. Die *daivāvṛdh*-Formeln. Es scheint noch immer ein Geheimnis zu sein, welche diese angeblich bei der Pitryeṣṭi zur Anwendung kommenden Formeln gewesen sind. Böhtlingk im Wörterbuch in kürz. Fassung citiert das Wort auch noch: „eine bestimmte Formel, Vaitān.". In keinem der uns bekannten Ritualtexte wird sie gefunden, auch nicht im Kauśikasūtra. Und das ist ganz in der Ordnung, da es ja niemals *daivāvṛdh*-Formeln gegeben hat. Das Wort findet sich zweimal, IX, 9: *pitryāyām ājyabhāgāntaṃ daivāvṛt somāya pitṛmate* u. s. w. und IX, 14: *pariṣikte daivāvṛc chaṃyvantā*, d. h. bei der pitryā Iṣṭi gilt bis zu den Ājyaportionen die *daivā āvṛt*: verfährt man in der Weise, wie es beim Opfer an die Götter geschieht, von da an also ist man *prācīnāvītin*, gebraucht man die linke Hand, kehrt die linke Seite zu, u. s. w. Diese Vorschrift hat Geltung bis nach dem Umgiessen (IX, 14), dann tritt wieder die *daivā āvṛt* ein. Die „Daivāvṛdh-Formeln" darf man also ruhig zu den Toten legen.

5. Zu IX, 12. Sind die Ślokas wirklich fehlerlos überliefert? Man lese einmal Garbes Übersetzung. Mir scheint die Emendation

āsīta statt des überlieferten *āsīda* geboten. „Bei der pitryā (Iṣṭi) soll der Brahman, während er die Voropfer darbringt, mit dem Angesicht nach Osten, danach, während der Handlung (während der eigentlichen Iṣṭi) südlich vom Feuer mit dem Angesicht nach Westen sitzen, der Āgnīdhra und der Yajamāna jedoch nördlich". In Garbes Übersetzung der vierten Zeile ist „auch" zu streichen.

6. Zu XII, 7. *svapneṣūktaṃ divo nu mām iti ca* bedeutet nicht: „wenn er in Träumen etwas gesprochen hat, noch ausserdem den Vers VI, 124. 1", sondern: „welche Sühnung er vornehmen soll bei Träumen, das ist behandelt (nl. im Kauśikasūtra 46. 9, 10); auch das Sūkta VI. 124 (kommt hierbei zur Verwendung").

7. Besonders in der Andeutung der die jedesmalige Handlung verrichtenden Opferpriester scheint mir Garbes Übersetzung an mehreren Stellen fehlerhaft zu sein. Richtig sagt Sāyaṇa (Atharva Veda I S. 27) von unserem Sūtra: *vaitānasūtre darśapūrṇamāsādiṣu ayanānteṣu trayīvihitakarmasu brahmā brāhmaṇācchaṃsī āgnīdhraḥ poteti caturṇām ṛtvijāṃ kartavyaṃ pratipādyate.*

XXVI. Zu Āśv. gṛhs. IV, 6. 5.

Die bis jetzt geltende Auffassung von *agnivelāyām* an dieser Stelle scheint mir durch eine bessere ersetzt werden zu können. Man übersetzt nl. in der Stelle *agnivelāyām agniṃ janayad ihaivāyam itaro jātavedā ity ardharcena* das erste Wort durch „zur Feuerstunde" (Stenzler) oder: „at the time of the Agni(hotra)" (Oldenberg) und folgt dabei dem Nārāyaṇa, dessen Kommentar aber keine allzugrosse Autorität zu nennen ist. Mir ist kein Beispiel davon bekannt, dass Agni für Agnihotra gebraucht wird. Die richtige Interpretation scheint mir die zu sein, dass wir *-velāyām* als Synonymon von *-sthāne* nehmen. Unsere Stelle verordnet dann, dass Feuer zu reiben sei an jener Stelle, wo nachher der (Gārhapatya- oder der häusliche) Feuerherd sich befinden soll; *-velā* scheint nl. im Ritual auch die durch Linien angedeutete Stelle der im ersten Kompositionsglied genannten Lokalität anzudeuten, vgl. Śat. Br. V, 1. 1. 36: *cātvāla*⁰; IX, 2. 3. 15: *āgnīdhra*⁰; (Sacred Books of the East XLIII, S. 196, Fussnote): Besonders deutlich ist folgende Baudhāyana-Stelle (śrs. II, 8): *idhmam . . . anvāhāryapacanavelāyāṃ sādayitvā.*

XXVII. Das verkürzte Agnihotra.

Es war unter gewissen Umständen erlaubt, das Agnihotra, welches täglich abends und morgens dargebracht werden musste, so zusammenzufassen, dass man die fünfzehn für den nächsten Halbmonat bestimmten Spenden am ersten Tage vereinigt (*samastam*) darbrachte. Es heisst bei Hiraṇyakeśin-Bhāradvāja[1]): „In alter

1) Pitṛmedhasūtra II, 9 (Seite 56, Z. 11—16).

Zeit lebten einige Ṛṣi, Yāyāvara mit Namen; diese ermüdeten sich auf der Reise; da opferten sie das Agnihotra jedesmal für einen Halbmonat. Deshalb darf er nach dem Ritual der Yāyāvara, wenn er krank, wenn er von Unglück befallen ist, auf der Reise oder im Fall der Not, jedesmal für einen Halbmonat das Agnihotra darbringen. (In diesem Falle) giesst er am ersten Tage der Monatshälfte abends (mit dem Sruva-Löffel) vierzehn[1]) in vierzehn Tempi genommene Spenden (der fürs Agnihotra bestimmten Milch in die Agnihotrahavaṇī). Es kommt nur ein Stück Brennholz zur Anwendung, nur einmal findet die Spende (d. h. das Ausgiessen der Milch über das erwähnte Stück Brennholz im Āhavanīya), nur einmal das Abwischen der Hand, nur einmal die ehrerbietige Anrede (des Āhavanīya) statt. Desgleichen morgens. Nur dies ist der Unterschied (des *samasta agnihotra* vom normalen), das Übrige geht vor sich wie bei der Grundform".

Auch aus anderen rituellen Sūtras lässt sich jetzt diese „zusammengeworfene, verkürzte" Opferweise des Agnihotra nachweisen. Zuerst aus dem Baudhāyanīya Karmānta I, 31: *athemaṃ samastahomaṃ yāyāvaradharmeṇa vidyamānam ācāryā bruvate. Tatrodāharanti: yāyāvarā ha vai nāma ṛṣaya āsaṃs; te 'dhvany aśrāmaṃs, te samastam ajuhavus, tasmād yāyāvaradharmeṇādhvani samastaṃ hotavyaṃ. Tasyānimito homasaṃveśanena vā nisīlanena vopasamādhānena vāntardadyāt.*

Dazu vergleiche man Baudh. Prāyaśc. II, 12:

ṛṣayo ha sma prayoga āsaṃs, te 'rdhamāse 'rdhamāse 'gnihotram ajuhavuḥ[2]). *Pratipadi sāyaṃ caturdaśa caturgṛhītāni gṛhṇāti; sakṛd unnayate havir; ekāṃ samidham; sakṛd dhomaḥ sakṛd upasthānaṃ sakṛt pāṇinimārjanam; evaṃ prātaḥ.*

Endlich das Mānavaritual in einer noch stärker verdorbenen Stelle aus dem Anugrāhikasūtra:

ṛṣayo ha prā āsan[3]) *prāyogikā āsaṃs; te 'rdhamāsāyārdhamāsāyāgnihotram ajuhavus; tasmād yāyāvara āmayāvy ārto vā so 'rdhamāsāyārdhamāsāyāgnihotraṃ juhoti: caturdaśa caturgṛhītāni sakṛd unnayaty, ekā samit, sakṛd dhomaḥ, so 'rdhamāsāya kalpate* u. s. w.

An den beiden letzten Stellen scheint der Personennamen Prayoga (bzw. Prāyogika) vorzukommen, wenn wenigstens statt *prayoga* bei Baudhāyana *prayogā* zu lesen ist.

---

1) Unter normalen Umständen wird nur einmal die in vier Tempi genommene Spende aufgegossen, *unnayana*, cf. Āp. śrs. VI, 7, 6.

2) MS. *juhuyuḥ*.

3) Statt *prā* ist wohl *sma* herzustellen und *āsan* zu tilgen.

Verzeichnis der behandelten Stellen.

Zu den rhetorischen Schriften des Ibn al-Muqaffa'.

Von

C. Brockelmann.

Unter dem Titel „*addurra al jatîma*“ veröffentlichte der Emîr Šukaib Arslân im Jahre 1893 zu Kairo nach einer Handschrift der Bibliothek 'Âšir Efendîs zu Konstantinopel eine kleine Schrift des 'Abdallâh b. al Muqaffa' (gest. ca. 140/757), die in zwei Kapiteln über den Umgang mit Machthabern und den mit Gleichgestellten handelt. Eine zweite Auflage erschien Bairut 1897 und diese ist im Folgenden benutzt. Dieselbe Schrift findet sich mit dem gleichen Titel im Brit. Mus. Suppl. 1003 IV. Schon Rieu hat darauf aufmerksam gemacht, dass der Verfasser des Fihrist 118 in seiner Liste der Schriften des Ibn al Muqaffa' mit dem Titel اليتيمة ein andres Werk gemeint haben muss, wie sein Zusatz في الرسائل beweist. Nun citiert Ibn Qutaiba in den *'Ujûn al aḫbâr* (cod. Mus. As. Petropol. nr. 691) fol. 16ʳ 1—17ʳ 11 aus اليتيمة einen bis in Einzelne durchgeführten Vergleich des Königs mit dem Regen u. s. w., der sich in dem gedruckten Buche nicht findet. Ibn Qutaiba nennt hier allerdings den Ibn al Muqaffa' nicht als Verfasser; der ganze Tenor des Stückes aber, der durchaus zu dem hinlänglich bekannten Stile des Übersetzers von Kalîla und Dimna stimmt, lässt keinen Zweifel zu, dass das Werk des Ibn al Muqaffa' gemeint ist, abgesehen davon, dass wir aus älterer Zeit kein Werk mit dem gleichen Titel kennen. Dagegen finden sich in demselben Werke des Ibn Qutaiba an vier Stellen (I 14ᵛ 8—15ʳ 5, II 30ʳ 11—31ʳ 8, III 32ʳ 10—32ᵛ 5, IV 40ʳ 3—7) Citate aus Ibn al Muqaffa', zu denen sich in dem Drucke (I 14 7—12; II 26 3—5, 27 1—4, 26 13—15, 18 4—6, 19 14—18, 22 8—11; III 21 6—10; IV 12 9—13) Parallelen nachweisen lassen. An der 1. Stelle citiert Ibn Qutaiba كتاب ابن المقفع, an den drei anderen آداب ابن المقفع. Da an der 2. Stelle in der Pet. Hds. آداب über durchgestrichenem كتاب steht, so ist es möglich, dass auch an der 1. Stelle كتاب, obwohl so auch die

Const. Hds. (Köpr. nr. 1344) liest, aus آداب entstellt ist; denn Ibn Qutaiba, der ausser den Âdâb mindestens noch zwei andre Werke des Ibn al Muqaffa' benutzt hat (vgl. Nöldeke Sasan. XXI Anm. 2) konnte ein einzelnes Werk desselben nicht wohl als „das Buch des Ibn al Muqaffa'" citieren. Nun können aber die Citate des Ibn Qutaiba nicht direkt aus derselben Schrift wie der Druck entnommen sein. Denn die Übereinstimmung betrifft überall nur den Sinn, nicht den Wortlaut im Einzelnen, der vielmehr bei Ibn Qutaiba meist etwas ausführlicher ist. Ferner ist die 2. Stelle bei Ibn Qutaiba ganz aus einem Guss, während sie aus einzelnen Stücken des Druckes zusammengesetzt scheint, endlich hat sie noch einen Schluss 31r 1–8, der im Drucke fehlt. Nun wissen wir aus dem Fihrist, dass Ibn al Muqaffa' unter dem Titel الآداب zwei Bücher, ein grosses und ein kleines, verfasste. Ibn al Muqaffa' sagt am Schlusse der Vorrede S. 10 5 des Druckes, dass er in dieser Schrift einige من ابواب الادب behandeln wolle. Somit wird es wahrscheinlich, dass der Druck das kleine كتاب الآداب enthält, einen Auszug aus dem grösseren von Ibn Qutaiba benutzten Werke gleichen Titels. In den Hdss., die beide ganz jung sind (Cpol. 983 H., Lond. 1076 H.) wird der Titel الدرّة اليتيمة, der den Abschreibern anderswoher bekannt sein mochte, dem Buche irrtümlich beigelegt sein, da der einfache Titel كتاب الآداب nicht mehr zu den Gepflogenheiten der späteren Zeit passte.

Chansons populaires turques.

Par

Dr. Ignace Kúnos.

I. Türkü.

1.

C'est le printemps, les eaux coulent vers la prairie;
Tu te fatigueras, ne monte pas sur la colline, ô mon agneau:
Le berger arrive, désireux de te séparer du troupeau.

Éloignons-nous en suivant cette vallée;
Peut-être nous conduira-t-elle là-bas, auprès de la gazelle,
Malheur, Malheur, sur ton esclave dont la vie n'est pas encore en sa fleur!

Les plaines sont le séjour des lièvres;
La couche des agneaux est faite de gazon;
Les feuilles de la rose sont la demeure du rossignol.

4 + 4 + 3

بهار اولدی آقار صولر چایره	*Bahar oldu akar sular čajěra,*
یوریلورسن چیقمه قوزم بایره	*jorulursun čěkma kuzum bajěra,*
چوبان کلیر استر سنی آیره	*čoban gelir ister seni ajěra.*
کل کیدلم شو درهنک یولنه	*Gel gidelim šu derenin joluna,*
بلکه اورالرده آهو بولنه	*belki oralarda ahu buluna,*
یازق یازق او کورپهجک قولنه	*jazěk jazěk o körpeǧik kuluna.*
اووالردر طاوشانلرک طوراغی	*Ovalar-děr taušanlarěn dura'ě,*
چیمندندر قوزیلرک یتاغی	*čimenden dir kuzularěn jata'ě,*
کل یپراغی بلبللرک اوتاغی	*gül japra'ě bülbüllerin ota'ě.*

2.

Les montagnes se sont vêtues de verdure;
Qui sait pourquoi le rossignol se lamente?
Le printemps est venu, les eaux murmurent.

Viens, partons, mon petit agneau.
Sur cette montagne pas la moindre surface plane;
Cesse ici de parler avec droiture.

Nous avons cheminé, pendant la nuit, sur la route de Sivas;
Nous avons bu de l'eau limpide et de l'eau saumâtre;
Aurions-nous donc (par impossible) renoncé à cette bien-aimée?

4 + 4

يشيل كيمش بتون طاغلر	*Ješil gijmiš bütün dālar*
عجب نيچون بلبل آغلر	*ažeb ničün bülbül ālar,*
بهار كلمش صولر چاغلر	*bahar gelmiš sular čālar.*
كل كيدلم ياورو قوزى	*Gel gidelim jauru kuzu,*
يوق بو داغك هيچ بر دوزى	*jok bu da'ĕn hič bir düzü;*
كس بوراده طوغرى سوزى	*kes burada dōru sözü.*
سيواس يولن كيجه كچدك	*Sivas jolun geğe gečtik,*
آجى طاتلى صوين ايچدك	*ağĕ tatlĕ sujun ičtik,*
بز بو ياردن وازمى كچدك	*biz bu jardan vaz-mĕ gečtik?*

3.

Le troupeau est descendu de la montagne de *Mélémen*;
On en a séparé un agneau et on l'a emporté;
Mon saint *dèdè* (derviche) a fait un tapis de sapeau;

Fuis, gazelle, avec tes petits fuis, fuis,
Par pitié pour toi, fuis, voilà le chasseur.

La fumée de mon foyer s'élève vers le ciel dans une plaine immense,
Où je souffre d'une séparation plus cruelle que la mort;
Sacrifie tout ce qui est en ton pouvoir, mais sauve ta tête.

Fuis, gazelle, avec tes petits . . . . .
. . . .

On l'a fait descendre de la montagne en la pourchassant;
Attrape! a-t-on crié au lévrier teint du rouge *henné*;
En présence du danger qui la menace elle-même, la gazelle ne songe pas à ses petits.

Fuis, gazelle, avec tes petits . . . . .
. . . .

4 + 4 + 3

ملمن طاغندن ایندی سوریسی	*Melemen da'ẽndan indi sürüsü,*
آییروب الدیدک قوزینک برین	*ajẽrup aldẽdẽn kuzunun birin,*
ولی ددم پوست ایلمش دریسین	*veli dedem post ejlemiš derisin.*
قاچ قوزولی جیلان قاچ قاچ	B. *kač kuzulu ǧejlan kač kač,*
آمانک قاچ آوجی کلدی	*amanẽn kač avǧẽ geldi.*
بر انکین اوواده توتونم توتر	*Bir engin ovada tütünüm tüter,*
بونده ایریلق وار اولومدن بتر	*bunda ajrẽlẽk var ölümden beter,*
اولانجه مالک ویر تک سرک قورتار	*olanǧa malẽn ver tek serin kurtar.*
قاچ قوزولی جیلان قاچ قاچ	B. *kač kuzulu ǧejlan kač kač,*
آمانک قاچ آوجی کلدی	*amanẽn kač avǧẽ geldi.*
قووه قووه ایندیردیلر قوری‌یه	*Kova kova indirdiler koruja,*
طوت ایتدیلر آل قینه‌لی طازی‌یه	*tut ettiler al kẽnalẽ tazẽja,*
ایش باشه دوشینجه باقمز قوزی‌یه	*iš baša düšünǧe bakmaz kuzuja.*
قاچ قوزولی جیلان قاچ قاچ	B. *kač kuzulu ǧejlan kač kač,*
آمانک قاچ آوجی کلدی	*amanẽn kač avǧẽ geldi.*

4.

A cause de l'ardeur des feux qui me dévorent, mes soupirs s'exhalent en fumée;
Les rossignols chantent dans le jardin de ma bien-aimée;
Cesse de chanter, rossignol, cesse de chanter, je suis dans un état lamentable.

Ma patience est à bout; tous les jours je verse des larmes;
Je le dirai bientôt au tribunal de Dieu.

Sa stature est plus élevée que le cyprès élancé;
Sa taille est plus fine que le jeune plant grêle;
Sa voix est plus douce que le chant du rossignol.
Ma patience est à bout . . . .
. . . .

4 + 4 + 3

آتشم يانمدن توتونم توتر	*Atešim janmadan tütünüm tüter,*
يارك بغچه سنده بلبللر اوتر	*jarin bahčesinde bülbüller öter,*
اوتمه بلبل اوتمه حالم بس بتر	*ötme bülbül ötme halim bes-beter.*
قالمدی صبره مجالم آغلارم هرگون	B.*kalmadě sabre meğalěm, ālarěm hergün;*
يارين حققك ديواننده سويلرم بركون	*jarěn hakkěn divaněnda söjlerim bir gün.*
اوزون سلويلردن اوزوندر بويى	*Uzun selvilerden uzun-dur boju,*
اينجه فدانلردن اينجه در بلى	*inğe fidanlardan inğe dir beli,*
اوتن بلبللردن طاتليدر ديلى	*öten bülbüllerden tatlě-děr dili.*
قالمدی صبره مجالم آغلارم هرگون	B.*kalmadě sabre meğalěm, ālarěm hergün;*
يارين حققك ديواننده سويلرم بركون	*jarěn hakkěn divaněnda söjlerim bir gün.*

5.

Sur cette montagne d'en face, il y a de la neige et pas la fumée d'une habitation;
Celle que j'aime a de la religion, elle n'a point de foi,
Je suis allé voir mon Ayché, mais elle n'était pas à la maison.
A cause d'elle mon intelligence m'est en partie ravie;
Elle me plonge dans les tourments de l'amour.

Ne balance pas la tête comme le cheval arabe,
Ne fronce pas les sourcils, comme une fiancée de fraîche date.
J'ai recommandé ma compagne au Seigneur.
A cause d'elle . . . .
. . . .

Les marchands ne viennent plus de vis-à-vis,
Dis-moi ce que tu désires, je l'achèterai pour toi au marché.
Hélas! Aucun salut ne m'est plus transmis de la part d'Ayché.
A cause d'elle . . . .
. . . .

4 + 4 + 3

شو قارشوكى طاغده قار وار دومان يوق	*Šu karšě-ki dāda kar var duman jok,*
بنم سوديكمده دين وار ايمان يوق	*benim sevdijimde din var iman jok;*
واردم باقدم خانم عايشهم اوده يوق	*varděm baktěm haněm Ajšem evde jok.*
آزجق عقلمى الديرييور	B. *azağěk aklěmě alděrijor,*
باشيمى سودايه صالديرييور	*bašěmě sevdaja salděrijor.*
عرب آتى كبى صاللامه باشكى	*Arab atě gibi sallama bašěně,*
يكى كلين كبى چاتمه قاشكى	*jeni gelin gibi čatma kašěně;*
بن مولايه اصمارلدم اشمى	*ben mevlaja ěsmarladěm ešimi.*
آزجق عقلمى آلديرييور	B. *azağěk aklěmě alděrijor,*
باشمى سودايه صالديرييور	*bašěmě sevdaja salděrijor.*
بازركانلر كلمز اولدى قارشيدن	*Bazěrgjanlar gelmez oldu karšědan,*
نه استرسان الايم سكا چارشيدن	*ne istersen alam sana čaršědan;*
سلام كلمز اولدى خانم عايشهدن	*selam gelmez oldu haněm Ajšeden.*
آزجق عقلمى آلديرييور	B. *azağěk aklěmě alděrijor,*
باشمى سودايه صالديرييور	*bašěmě sevdaja salděrijor.*

5.

J'ai fait sécher mon foulard;
Tu t'es endormie sur mon sein;
Je connaissais ton nom, l'ai oublié.

Joues vermeilles de ma bien-aimée!
Lèvres de miel de ma maîtresse!

Ma fille tu es un vrai guiaour, un vrai guiaour
Tu parles d'une façon peu compréhensible.
Fuis, ma belle, fuis ma présence.

Joues vermeilles de ma bien-aimée!
. . . .

Elle porte une ceinture de soie,
Dont la frange traîne jusqu'à terre.
Elle est lente à se lever pour embrasser!

Joues vermelles de ma bien-aimée!

. . . .

Les roses se sont fanées:
Le rossignol prenait ses ébats sur leur tige,
Elles se sont flétries sous ses baisers.

Joues vermeillet de ma bien-aimée!

. . . .

4 + 4

دستماللی قوروتدم	*Destemalĕmĕ kuruttum,*
سینه‌کی سینه‌مده اویوتدم	*sineni sinemde ujuttum,*
آدیکی بیلیردم اونوتدم	*adĕn bilirdim unuttum.*
یارمک آل یناقلری	B. *jarimin al janaklarĕ,*
آشنامک بال دوداقلری	*ašnamĕn bal dudaklarĕ.*
آه قزم سن کاوور سک کاوور	*Ah kĕzĕm sen djaur-sĕn djaur,*
دیلک سویلر جویل یاوول	*dilin söjler ǧivil-jaul,*
قاچ کوزل قارشمدن صاوول	*kač güzel karšĕmdan saul.*
یارمک آل یناقلری	B. *jarimin al janaklarĕ,*
آشنامک بال دوداقلری	*ašnamĕn bal dudaklarĕ.*
ایبریشم قوشاق قوشانیر	*Ibrišim kušak kušanĕr,*
صچاغی یره دوشه‌نیر	*sača'ĕ jere döšenir,*
قالقوب اوپمکه اوشه‌نیر	*kalkup öpmeje üšenir.*
یارمک آل یناقلری	B. *jarimin al janaklarĕ,*
آشنامک بال دوداقلری	*ašnamĕn bal dudaklarĕ.*
خانم کللری چیللنمش	*Hanĕm gülleri čillenmiš,*
دالنده بلبل اکلنمش	*dalĕnda bülbül ejlenmiš,*

اوپركن كدرلنمش *öper iken kederlenmiš.*
يارمك آل يناقلری B. *jarimin al janaklarê,*
آشنامك بال دوداقلری *ašnamên bal dudaklarê.*

7.

Ce qui fait marcher le navire,
C'est la vergue et la voile,
Les meilleures d'entre les filles sont celles
Qui se donnent sans se faire prier.

La ceinture qui porte mes armes,
Est en cuir de mouton, en cuir de mouton;
Une femme s'en va devant moi,
Et je reste derrière à la contempler.

Tout en me regardant, de vis-à-vis,
Tu attaches un gland à ton fez;
Et comme si je n'avais pas assez d'une maîtresse,
Toi aussi, tu m'enflammes le cœur.

J'ai lancé un petit caillou à ma bien-aimée;
Il est allé la frapper à la taille;
Ô Fiancée, sois offerte en holocauste
Aux fils d'or de ma moustache!

4 + 3

كيملری يوريدن *Gemileri jürüden*
يلكن ايله سرندر *jelken ile seren dir;*
او قزلرك ايبيسی *o kêzlarên ejisi,*
استمدن ويرندر *istemeden veren dir.*

سلاحمك قايشی *Silahêmên kajêšê,*
مشيندندر مشيندن *mêšinden dir mešinden;*
خانم كيدر اوكمدن *hanêm gider önümden,*
بن بقارم پشندن *ben bakarêm pešinden.*

قارشی بری باقارسك *Karšě-beri bakarsěn,*
فسه پوسكل طاقارسك *fese püskül takarsěn;*
صانكه بنم یارم یوق *sankě benim jarim jok,*
سنده بنی یاقارسك *sen-de beni jakarsěn.*

بر طاش آتدم كلینه *Bir taš attěm geline,*
كتدی اوردی بلینه *gitti vurdu beline;*
كلین قربان اولهسك *gelin kurban olasěn,*
بویغمك تلینه *bujě'ěměn teline.*

8.

Comment pourrai-je monter
Dans la mâture du navire?
Que mon Seigneur et Maître accorde la résignation
Au cœur de ma mère!

La rose de la vallée
Est partie pour les rives du Danube;
Comment se fait-il, ma pauvre mère
Qu'elle m'ait oublié?

Il y a une paire de veaux à l'écurie;
Je m'en vais les vendre en bloc, pour acheter un remplaçant,
Car l'agent de la conscription est arrivé;
Puisse-t-il perdre les deux yeux!

Nous devons nous rendre à Trébizonde,
Et ma main ignore ce que c'est que l'argent;
Si l'anchois ne se montre pas cette fois,
A quelles extrémités en serons-nous donc réduits?

J'ai mis des anchois dans la poële à frire;
Ils ont commencé à se démener;
Je me suis approché, mais d'anchois point;
Je me suis pris à pleurer.

4 + 3

بن نصل چیقهجغم *Ben nasěl čěkağa'ěm,*
كمینك دیركنه *geminin direjine;*

مولام صبرلر ویرسون	*mevlam saburlar versin,*
والدهم یورکینه	*validem jürejine.*
درهده بر کل بتدی	*Derede bir gül bitti,*
طونه یولنی طوتدی	*Tuna jolunu tuttu;*
او بنم غریب والدهم	*o benim garib validem,*
نصل بنی اونوتدی	*nasĕl beni unuttu.*
آخورده بر چفت طوسون	*Ahĕrda bir čift tosun,*
بهالری بر اولسون	*pahalarĕ bir olsun;*
ینه کلدی قرعهجی	*jine geldi kurağĕ,*
ایکی کوزی کور اولسون	*iki gözü kör olsun.*
طربزوندر یولمز	*Trapezan dir jolumuz,*
اقچه کورمز الیمز	*akče görmez elimiz;*
بو ییل خمسی چیقمزسه	*bu jĕl hamsĕ čĕkmazsa,*
نیه وارر خالمز	*neje varĕr halimiz.*
خمسی قویدم طاوهیه	*Hamsĕ kojdum tavaja,*
باشلادی اوینامغه	*bašladĕ ojnamaja;*
کلدم باقدم خمسی یوق	*geldim baktĕm hamsĕ jok,*
باشلادم اغلامغه	*bašladĕm ālamaja.*

9.

Il y a des limes sur le chemin.
Ta poitrine est couverte de boutons.
Que le tailleur perde la vue,
Pour avoir ainsi emprisonné tes seins!

J'ai mis mes sandales;
J'ai entrechoqué mes talons dans la danse,
Si je frottais ma moustache
À ces seins d'une blancheur de lait!

Allons, gravissons la montagne
Cachons-nous sous la feuillée;
Que tous les moutons de la montagne
Soient immolés en ton honneur.

Quand je suis arrivé au sommet de la montagne,
Il a commencé à neiger;
A peine avais-je porté la main au lacet de son *chalvar*,
Qu'elle s'est prise à pleurer.

Y a-t-il un lit de torrent sans sable?
Y a-t-il un lac sans poisson?
Nous passons bien la journée de façon ou d'autre
Mais, y a-t-il une nuit (digne de ce nom) sans la bien-aimée?

4 + 3

یول اوستنده اکه‌لر *Jol üstünde ejeler,*
کوکسک طولی دویمه‌لر *göjsün dolu düjmeler;*
ترزی کوزک کور اولسون *terzi gözün kör olsun,*
حبس اولدی ممه‌لر *hapĕs oldu memeler.*

کیدم چارقلریمی *Gijdim čarĕklarĕmĕ,*
طوپدم طوپوقلریمی *toptum topuklarĕmĕ;*
او سوت بیاض ممه‌لره *o süt-bejaz memelere,*
سورسم بیقلریمی *sürsem bujĕklarĕmĕ.*

هایدی چیقه‌لم طاغه *Hajdĕ čĕkalĕm da'a,*
قاریشه‌لم یاپراغه *karĕšalĕm japra'a;*
طاغده اولان قویونلر *dāda olan kojunlar,*
هپ قربان اولسون سکا *hep kurban olsun sana.*

چیقدم طاغک باشنه *Cĕktĕm da'ĕn bašĕna,*
قار یاغمغه باشلادی *kar jāmaja bašladĕ;*
ال آتنجه اوچقوره *el atĕnǧa učkura,*
آغلامغه باشلادی *ālamaja bašladĕ.*

دره قومسز اولورمی	*Dere kumsuz olur-mu,*
كول بالقسز اولورمی	*göl balĕksĕz olur-mu?*
كوندز بر خال ایدرز	*gündüz bir hal ederiz,*
كیجه یارسز اولورمی	*geǧe jarsiz olur-mu?*

10.

Ohé! nabot, animal!
Tu es un avorton, un avorton.
Dans le courant du mois
Tu ne m'envoies seulement pas une toute petite fois au *hammam.*
Je renonce aux droits que je tiens de mon contrat de mariage;
Va le dire à l'imam, va!

Tu aperçois de la viande chez le boucher,
Des melons, au marché aux melons,
Et si j'en désire, tu me dis que tu n'as pas d'argent;
Dieu te fasse rentrer dans le néant!

On les apporte dans des cuffet
A une ou deux heures du matin,
Le soir j'ai dit à notre homme:
Eh! morveux, écoute —
J'en ai assez de tes mauvais procédés;
Quitte-moi! Il le faut absolument.

$4 + 4 — 4 + 3$

بویده بویك یوق آخریف	*Bojda bojun jok a herif,*
شاماما سك شاماما	*šamama-sĕn šamama;*
آیده بر كره‌جك اولسون	*ajda bir kerreǧik olsun,*
یوللامزسك حمامه	*jollamazsĕn hamama;*
نكاحمدن بن واز كچدم	*nikjahĕmdan ben vaz gečtım,*
وار كیت سویله امامه .	*var git söjle imama.*
اتی قصابده كوررسك	*Eti kasabda görürsün,*
قاوون قارپوز سركیده	*kavun karpuz sergide;*
ایستەسم پارەم یوق دیرسك	*istesem param jok dersin,*
سنی الله یوق ایده	*seni allah jok ede;*

کوفه ایله کیترورلر — *Küfe ile getirirler,*
کیجه ساعت یدیده — *geğe sahat jedide.*
اقشام دیدم بزمکینه — *akšam dedim bizimkine:*
آ سوموکلی بکا باق — *a sümüklü bana bak,*
چکمم قهریکی حریف — *čekemem kahrĕnĕ herif,*
بنی البتده براق — *beni elbette bĕrak..*

11.

Eaux-Douces d'Europe à Stamboul
Qui donc a pu vous créer?
C'est une vraie perle que l'objet de mon amour!

Khanems, petites ou grandes, vous ne devez point vous conduire ainsi;
Vous ne devez boire ni vin ni *raki.*

Rues de Stamboul!
Conaks qui vous faites vis-à-vis!
Beautés aux joues vermeilles!

Khanems, petites ou grandes . . . .
. . . .

Nuits d'hiver de Stamboul
Dont les divertissements sont si beaux!
Ô ma belle, pareille au bouton de rose courtisé par le rossignol!

Khanems, petites ou grandes . . . .
. . . .

4 + 4

استانبولک کاغدخانه‌سی — *Istambulun K j a d h a n e s ĭ,*
نصل طوغورمش اناسی — *nasĕl do'urmuš anasĕ,*
سودیکمدر در دانه‌سی — *sevdijim dir dür tanesi.*
کوچک بیوک خانم — B. *küčük büjük hanĕm*
ایتمامليدر — *etmemeli dir,*
راقی ایله شراب — *raki ile šarab*
ایچمامليدر — *ičmemeli dir.*

استانبولك سوقاقلری	*Istambulun sokaklarê,*
قارشو قارشو قوناقلری	*karšê karšê konaklarê,*
آل آل اولمش يناقلری	*al al olmuš janaklarê.*
كوچك بيوك خانم	B. *Küčük büjük hanêm*
ايتمامليدر	*etmemeli dir,*
راقی ايله شراب	*raki ile šarab*
ايچمامليدر	*ičmemeli dir.*
استانبولك قيش كيجه‌سی	*Istambulun kêš geğesi,*
پك كوزلدر اكلنجه‌سی	*pek güzel dir ejlenğesi,*
ادالم بلبل غنجه‌سی	*edalêm bülbül konğesi.*
كوچك بيوك خانم	B. *Küčük büjük hanêm*
ايتمامليدر	*etmemeli dir,*
راقی ايله شراب	*raki ile šarab*
ايچمامليدر	*ičmemeli dir.*

12.

Tékerlémè (sorte de pot-pourri).

Je suis allé de l'A jusqu'au B;
J'ai couru jusqu'au village;
Au village, j'ai mangé de la crême;
Je suis revenu à la maison et j'y ai tâté du bâton;
J'ai donné le bâton à ma bonne;
Ma bonne m'a donné du petit millet;
J'ai donné le petit millet à l'oiseau;
L'oiseau m'a donné des ailes;
J'ai frappé les ailes contre la terre;
La terre m'a donné de l'herbe;
J'ai donné l'herbe à la brebis;
La brebis m'a donné un agneau;
J'ai donné l'agneau au bey;
Le bey m'a donné un cheval,
Que j'ai monté pour aller à Canlidja;
A Canlidja, le sang coule;
Deux beautés ravissantes me regardent;

J'ai envoyé un salut à la grande;
Je suis tombé amoureux de la petite;
Je me suis enflammé comme une bougie de sa table;
Je suis devenu la cendre de son foyer;
Je suis devenu une rose de son jardin;
Je me suis épanoui le matin
Et me suis replié sur moi-même le soir.

4 + 4, 4 + 3

الفدن چیقدم بایه‌جك	*Eliften čěktěm bejeğek,*
سكرتدم كویه‌جك	*sejirttim köveğek,*
كویده قایمق یدم	*köjde kajmak jedim,*
كلدم اوه دكنك یدم	*geldim eve dejnek jedim,*
دكنكی دادمه ویردم	*dejneji daděma verdim,*
دادم بكا داری ویردی	*daděm bana darě verdi,*
داری‌یی قوشه ویردم	*darěje kuša verdim,*
قوش بكا قناد ویردی	*kuš bana kanad verdı,*
قنادی یره چارپدم	*kanadě jere čarptěm,*
یر بكا چمن ویردی	*jer bana čimen verdi,*
چمنی قویونه ویردم	*čimeni kojuna verdim,*
قویون بكا قوزی ویردی	*kojun bana kuzu verdi,*
قوزی‌یی بكه ویردم	*kuzuju beje verdim,*
بك بكا بر آت ویردی	*bej bana bir at verdi;*
بیندم كتدم قانلیجه‌یه	*bindim gittim Kanlěğaja,*
قانلیجه‌ده قانلر آقار	*Kanlěğada kanlar akar,*
ایكی دلبر بكا باقار	*iki dilber bana bakar;*
بیوكنه سلام ویردم	*büjüjüne selam verdım,*
كوچوكنه عاشق اولدم	*küčüjüne ašik oldum,*
سفره‌سنده موم اولدم	*sofrasěnda mum oldum,*
اوجاغنده كول اولدم	*oğa'ěnda kül oldum,*

بغچەسندە گل اولدم *bakčesinde gül oldum,*
صباحلری آچلدم *sabahlarê ačêldêm,*
اقشاملری قپاندم *akšamlarê kapandêm.*

13.

On m'a frappé sur la route de Smyrne;
On m'a laissé, baignant dans mon sang;
On a bandé ma blessure avec le mouchoir d'une jeune fille;

Hélas! chère mère, j'ai été frappé (au cœur?), je brûle;
Quel dommage de mourir si jeune!

Il y a une haie d'épines sur la route de Smyrne;
Puisse-t-il perdre la vue, celui qui sème des épines dans les sentiers!
Mais c'est la douleur seule de la séparation qui ploie ma taille.

Hélas! chère mère, j'ai été blessé; je désire un remède;
Je désire que le gouverneur m'accorde ma grâce par un firman

On tire au sort, à Smyrne,
Ceux sur lesquels il tombe, courbent tristement la tête;
Leurs pères et leurs mères s'en vont (à leur suite) par les chemins.

Il le faut, il le faut, la belle (il faut qu'il parte);
Tu dois mettre du *mézé* sur le foulard de ton amant.

Lorsque je vais à Smyrne, je demande du vin;
Et après le vin, du *mézé*;
Je désire que ma future femme soit jolie.

Nous avons fait nos affaires à Smyrne;
Dieu sait à quoi nous avons employé notre argent!
Le premier changeur venu ne serait pas à même d'en fournir autant

4 + 4 + 3

ازمیرک یولندە اوردیلر بنی *Izmirin jolunda vurdular beni.*
آل قانلر ایچندە قویدیلر بنی *al kanlar ičinde kojdular beni.*
قزک چورەسنە صاردیلر بنی *kêzên čevresine sardêlar beni.*
آه ننە بن اورلدم یانیورم B. *Ah nine, ben vuruldum janijorum.*
یازقدر گنچلکمە جان ویریورم *jazêk-têr genčlijime, ǧan verijorum.*

ازميرك يولنده بر صره ديكن	*Izmirin jolunda bir sëra diken,*
كور اولسون ديكنى يوللره اكن	*kör olsun dikeni jollara eken,*
آيريلقدر بنم بليمى بوكن	*ajrëlëk-tër benim belimi büken.*
آ ننه اورلدم درمان ايسترم	B. *Ah nine vuruldum, derman isterim;*
ازمير واليسندن فرمان ايسترم	*Izmir valisinden ferman isterim.*
ازميرك ايچنده قرعه چكيلور	*Izmirin ičinde kura čekilir,*
قرعه‌سى چيقانك بوينى بوكيلور	*kurasë čëkanën bojnu bükülür,*
انالر بابالر يوله دوكيلور	*analar babalar jola dökülür.*
اوللى اوللى كوزل اوللى	B. *Olmalë olmalë güzel olmalë,*
يارك چوره‌سنه مزه قويمه‌لى	*jarën čevresine meze kojmalë.*
ازميره كيدنجه باده ايسترم	*Izmire gidinğe bade isterim,*
باده‌نك اوستنه مزه ايسترم	*badenin üstüne meze isterim,*
آلاجغم قزى كوزل ايسترم	*alağa'ëm këzë güzel isterim.*
ازميرك ايچنده قوردق پازارى	*Izmirin ičinde kurduk pazarë,*
نه حاله اوغراتدق باقر پاره‌يى	*ne hale ūrattëk bakër parajë,*
دكمه صراف ويرمز بونجه پاره‌يى	*dejme sarraf vermez bunğe parajë.*

14.

Dans le campement d'été des *Yuruks*, il y a une tente verte,
A l'intérieur de laquelle un jeune homme repose.
Fais-lui une caresse, afin qu'il ne conserve pas de rancune.

Dans le campement d'été des *Yuruks*, le jour vient et se retire;
Les garçons y ouvrent l'esprit aux jeunes filles.
Ma mignonne amante répand de petites pièces d'argent.

Un bazar s'ouvre à Smyrne,
Mais les vauriens de la ville troublent les transactions;
Relève-ta jupe, pour te garantir du mauvais œil.

Il y a des tavernes à Smyrne.
Mes moustaches aux franges d'or sont devenues rouges de sang
(à la suite d'un rixe);
Puisse celle qui m'a enfanté n'en pas concevoir de chagrin!

Si tu viens à passer par le campement d'été des *Yuruks*,
Ne tire pas le *Khandjar*, autrement il y aurait du sang versé.
Tu ne m'aimes pas, et en même temps tu ne veux pas renoncer à moi.

4 + 4 + 3

يورك يايلاسنده بر يشيل چادر	*Jürük jajlasĕnda bir ješil čadĕr,*
چادرك ايچنده بر جوان ياتير	*čadĕrĕn ičinde bir ǧivan jatĕr.*
صيغده بجاغيكى قالمسون خاطر	*sĕva-da bağā'nĕ kalmasĕn hatĕr.*
يورك يايلاسنده كون كلير كچر	*Jürük jajlasĕnda gün gelir gečer,*
قزلرك يوزينى اوغلانلر آچار	*kĕzlarĕn jüzünü ōlanlar ačar,*
بنم سوديجكم چيل پاره صاچار	*benim sevdiğejim čil para sačar.*
ازميرك ايچنده قوريلور پازار	*Izmirin ičinde kurulur pazar,*
ازمير چاپقينلرى پازارلق بوزار	*Izmir čapkĕnlarĕ pazarlĕk bozar,*
قالدر فستانكى دكمسون نضار	*kaldĕr fistanĕnĕ dejmesin nazar.*
ازميرك ايچنده واردر ميخانه	*Izmirin ičinde var-dĕr mejhane,*
صيرمه بيقلرم بوياندى قانه	*sĕrma bujĕklarĕm bojandĕ kana,*
آجيلر كورمسون طوغوران آنا	*ağĕlar görmesin do'uran ana.*
يورك يايلاسندن كلير كچرسك	*Jürük jajlasĕndan gelir gečersin,*
چكمه خنجريكى قانلر صاچارسك	*čekme hančerini kanlar sačarsĕn,*
نه بنى سورسك نه واز كچرسك	*ne beni seversin ne vaz gečersin.*

15.

Soldats de la guerre sainte, la voie s'ouvre de nouveau devant ma
pauvre personne,
Mes soupirs attendriraient les rochers.
Demeure en paix, gentille amie; allons, chacun de son côté.

La nuit passée, ma tête reposait sur un petit oreiller de pierre, dans la maison de ma bien-aimée.
J'étais couché sur la dure, couvert de feuilles et pourtant mon cœur était satisfait.
Demeure en paix, gentille amie . . . .

J'étais libre comme l'air, quand tu m'as pris à tes filets;
J'avais conscience de ma valeur, et tu m'as réduit à rien.
Demeure en paix, gentille amie . . . .

Je suis descendu au jardin de ma bien-aimée, ses roses s'entrouvraient comme des coupes.
Trois grains de beauté ornent le cou de ma bien-aimée; on dirait des grains de corail non perforés.
Demeure en paix, gentille amie . . . .

$4 + 4 + 4 + 3$

ای غازیلر یول کورندی ینه غریب سریمه	*Ej gaziler jol göründü jine garib serime;*
طاغلر طاشلر طیانهمز بنم آه و زاریمه	*dālar tašlar dajanamaz benim ah-u zarêma;*
قال سلامت نازلی یارم بر یانه سن برده بن	B. *kal selamet nazlê jarim, bir jana sen birde ben.*
دون کیجه یار خانهسنده یصدیجغم طاش ایدی	*Dün geǧe jar hanesinde jastêǧa'êm taš idi,*
آلتم طوپراق اوستم یاپراق ینه کوکلم حوش ایدی	*altêm toprak üstüm japrak, jine göjnüm hoš idi;*
قال سلامت نازلی یارم بر یانه سن برده بن	B. *kal selamet nazlê jarim, bir jana sen birde ben.*
بن هواده اوچار ایکن آغ ایله طوتدک بنی	*Ben havada učar iken ay ile tuttun beni,*

بن پهامی بیلور ,ایکن بر پوله	*ben pahamĕ bilir iken bir pula*
صاتدك بنی	*sattĕn beni;*
قال سلامت نازلی یارم بر یانه سن	B. *kal selamet nazlĕ jarim, bir*
برده بن	*jana sen birde ben.*
ایندم یارك بغچه‌سنه كللری	*Indim jarin bahčesine gülleri*
فنجان كبی	*finǧan gibi,*
كردانندە اوچ بنی وار دلیكسز	*gerdanĕnda üč beni var deliksiz*
مرجان كبی	*merǧan gibi;*
قال سلامت نازلی یارم بر یانه سن	B. *kal selamet nazlĕ jarim, bir*
برده بن	*jana sen birde ben.*

16.

Les Russes ont franchi le Danube;
Ils ont reconnu les avant-postes.
Soixante-cinq mille coups de canon ont été tirés.
De l'aile gauche commandée par Osman-pacha.

Le Danube passe, rouge de sang;
Il ronge ses rives, et passe.
L'illustre, le glorieux Osman-pacha
A dû courber la tête et s'en va prisonnier.

Un cadi nous arrive de Stamboul;
Ce bas-monde n'aura désormais plus de charmes;
Ce tyran de cadi est devenu imbécile;
Ce cadi est devenu fou.

Je cesse de couler, dit (en reculant d'horreur) le Danube sanglant.
Je ne crains point l'ennemi;
„Tant que je n'aurai pas rendu mon sabre,
Je ne sortirai point de Plevna", dit Osman-pacha.

„J'ai placé la peau (de mouton etc.) sur mon cheval gris-pommelé;
Une paire de pistolets incrustés de diamant à ma ceinture (dit le bey)".
Ne pars pas, mon bey, il y aura pour toi trahison et mort
Dans chaque mot qui sortira da la bouche de ces vizirs.

Se peut-il, ô beys se peut-il?
Que des enfants frappent leur père?
Bourreaux du padischâh!
Ce monde va-t-il rester désormais à votre merci?

4 + 4

روسلر طونه‌یی آتلادی *Ruslar Tunajĕ atladĕ,*
قره‌غوللری یوقلادی *karakollarĕ jokladĕ;*
عثمان پاشانک قولندن *Osman pašanĕn kolundan*
یتمش بش بیک طوپ پاتلادی *jetmiš beš b̂in top patladĕ.*

قانلی طونه آقار کیدر *Kanlĕ Tuna akar gider,*
اطرافنی ییقار کیدر *etrafĕnĕ jĕkar gider;*
آدلی شانلی عثمان پاشا *adlĕ šanlĕ Osman paša,*
بیون اکمش اسیر کیدر *bojun ejmiš jesir gider.*

استانبولدن کلیر قاضی *Istambuldan gelir kadi,*
قالمدی دنیانک دادی *kalmadĕ dünjanĕn dadĕ;*
شاشقین اولدی ظالم قاضی *šaškĕn oldu zalim kadi,*
دلی اولدی دلی قاضی *deli oldu deli kadi.*

قانلی طونه آقمم دییور *Kanlĕ Tuna akmam dejor,*
بن دشمندن قورقمم دییور *ben düšmandan korkmam dejor;*
قلیجمی ویرمینجه *kĕlĕǧĕmĕ vermejinǧe*
بن پلونه‌دن چیقمم دییور *ben Plevneden čĕkmam dejor.*

قیر آتیمه آتدم پوستی *Kĕr atĕma attĕm postu,*
چفت طبانجه الماس طاشلی *čift tabanǧa elmas tašlĕ;*
کیتمه بکم اولدیریرلر *gitme bejim öldürürler,*
بو وزیرلر هر بر سوزده *bu vezirler her bir sözde.*

اولورمی بکلر اولورمی	*Olur-mu bejler olur-mu?*
اولاد بابایی اوررمی	*evlad babajě vurur-mu?*
پادشاهك ظالملری	*padišahěn zalimleri,*
بو جهان سزه قالیرمی	*bu ǧihan size kalěr-mě?*

17.

Modeste bourg qui as nom Plevna!
L'armée russe est trop forte, elle est innombrable;
Les têtes que l'on apporte ne sauraient tenir dans ton enceinte!

J'ai beau marcher, — mère — j'ai beau marcher, les Balkans n'en finissent plus!
Je regarde derrière moi, — mère — le secours attendu n'arrive point!

Plevna s'est transformé en un camp retranché;
Osman-pacha a été atteint au flanc gauche;
Il a été fait prisonnier avec quarante mille de ses soldats.

J'ai beau marcher, — mère — j'ai beau marcher . . . .
. . . .

Le bout de mon fusil est en argent travaillé;
Ma moustache aux franges d'or, jadis si fière, tombe aujourd'hui tristement.
Des cosaques qui ne parlent point notre langue m'environnent.

J'ai beau marcher, — mère — j'ai beau marcher . . . .
. . . .

$4 + 4 + 3$

پلونه دیدکلری کوچك قصبه	*Plevne dedikleri küčük kasaba,*
روس عسکری چوقدر کلمز حسابه	*rus askeri čok-tur gelmez hesaba,*
کسیلان کلهلر آلمز قصبه	*kesilen kelleler almaz kasaba.*
پلونهنك ایچنده اردو قورلدی	*Plevnenin ičinde ordu kuruldu,*
عثمان پاشه صول یانندن اورلدی	*Osman-paša sol janěndan vuruldu,*
قرق بشبیك عسکرله اسیر طوتلدی	*kěrk beš bin askerle jesir tutuldu.*

تفنكمك اوجی كموشدن ایشلی — *Tüfengimin uğu gümüšten išli,*
صیرمه بیقلرم چوریدی دوشدی — *sĕrma bujĕklarĕm čürüdü düštü,*
دیل بیلمز قزاقلر باشمه اوشدی — *dil bilmez kazaklar bašĕma üštü.*
كیدرم كیدرم بالقان توكنمز — B. *Giderim giderim, balkan tükenmez,*
آردمه باقارم امدادم كلمز — *ardĕma bakarĕm, imdadĕm gelmez.*

18.

Un corps d'armée a été réuni dans les déserts de l'Yémen;
Mon bien-aimé a été blessé au genou gauche,
Tout le monde le savait; j'étais seul à l'ignorer.
Cruel Yémen, tu m'as fait de douloureuses blessures;
Si du moins mon compagnon habituel venait les guérir (par sa présence)!

Je suis malade et obligé de garder la chambre;
De grâce, amis, approchez-vous pour m'emporter
Auprès de mon gentil amant.
Peut-être trouvera-t-il quelque remède à mes maux;
Cruel Yémen, tu m'as fait de douloureuses blessures!

Je lui ai ceint son sabre de mes propres mains;
C'est moi-même qui l'ai envoyé jusque dans l'Yémen;
Et pourtant je ne cesse de le pleurer, depuis son départ.
Cruel Yémen, tu as taillé bien de la besogne à nos soldats;
Il y a des siècles qu'ils attendent leur congé.

Les agneaux paissent dans les plaines de l'Yémen,
Mon cœur, fou d'amour, soupire après le pays natal;
De temps en temps mes plaies me font un mal affreux;
Cruel Yémen, tu nous as fait de douloureuses blessures,
Si quelqu'un peut les guérir, c'est seulement notre Seigneur et Maître.

4 + 4 + 3

یمن چوللرنده اردو قورلمش — *Jemen čöllerinde ordu kurulmuš,*
بنم یارم صول دیزندن اورلمش — *benim jarim sol dizinden vurulmuš,*
بن دویمه‌دن جمله عالملر دویمش — *ben döjmeden ğümle alemler döjmüš.*
ظالم یمن آچدك بكا یاره‌لر — B. *Zalim Jemen ačtĕn bana jareler,*
كلسون اشم بولسون بكا چاره‌لر — *gelsin ešim bulsun bana čareler.*

خسته اولدم بن اوطه‌مده یاتیرم
آمان دوستلر کلك بنی قالدیرك
قالدیرکده نازلی یاره کوندرك
یار بولورسه بولسون بکا چاره‌لر
ظالم یمن آچدك بکا یاره‌لر

Hasta oldum ben odamda jatĕrĕm,
aman dostlar gelin beni kaldĕrĕn,
kaldĕrĕn-da nazlĕ jarĕ gönderin.
B. *Jar bulursa bulsun bana čareler,*
zalim Jemen ačtĕn bana jareler.

قلیجنی بن المله باغلادم
بن یارمی یمنه‌دك یوللادم
آرقه‌سندن زاری زاری آغلادم
ظالم یمن آچدك ایشلر عسکره
بیك ییل اولدی بکلیورز تذکره

Kĕlĕğĕnĕ ben elimle bāladĕm,
ben jarimi Jemenedek jolladĕm,
arkasĕndan zari-zari āladĕm.
B. *Zalim Jemen ačtĕn išler askere,*
bin jĕl oldu beklijoruz tezkere.

یمن اوواسنده اوتلار قوزیلر
دلی کوکلم صلاسنی آرزولر
یاره‌لرم صره صره سزلر
ظالم یمن آچدك بزه یاره‌لر
بولسه بولور مولام بزه چاره‌لر

Jemen ovasĕnda otlar kuzular,
deli göjnüm sĕlasĕnĕ arzular,
jarelerim sĕra-sĕra sĕzĕlar.
B. *Zalim Jemen ačtĕn bize jareler,*
bulsa bulur mevlam bize čareler.

Zur Alexiuslegende.

Von

Theodor Nöldeke.

In dem neuesten Werke des beispiellos fleissigen Budge [1]) steht u. A. ein äthiopisches Heiligenleben, welches mir sogleich beim ersten Blättern als eine Version der Alexiuslegende erschien. Das hat sich durchaus bestätigt, nachdem ich jetzt die Geschichte gelesen habe; auch wer des Aethiopischen nicht mächtig ist, kann sich aus Budge's englischer Uebersetzung davon überzeugen.

Die Grundzüge der Geschichte sind die bekannten; im Einzelnen kommen freilich allerlei Abweichungen vor. Der Name „Alexius“, „Alexis“ fehlt natürlich, wie in allen orientalischen Texten. Der Heilige heisst hier wie in der syrischen Urgestalt einfach „der Mann Gottes“ *bĕĕsē ĕgzīabḥēr*. Er ist ein Sohn des Kaisers Theodosius, wobei man eher an den zweiten (408—450) denkt als an den ersten (379—392). Seine Frau heisst *Markēzā*, was vielleicht aus ىركىره, ىلكىره (بلكيره) der arabischen Vorlage entstellt ist; das wäre *Pulcheria*, die fromme Schwester des jüngern Theodosius. Oberpriester (*Līqa pāpāsāt*) in Constantinopel ist Theophilus; darin haben wir den Patriarchen von Alexandria Theophilus (384—412) [2]) zu erkennen. Die ägyptischen Christen und gar die Abessinier kannten eben nur die Nachfolger des h. Marcus. Statt des ihm fremden Namens Edessa الرها (oder ادسا?) setzte der Aethiope oder vielleicht schon seine arabische Vorlage Armenien. Der Wohnsitz des Kaisers ist Constantinopel.

---

1) The Lady Meux Manuscript No. 1. The lives of Mabâ' Sĕyôn and Gabra Krĕstôs. The Ethiopic texts edited with an English translation and a chapter on the illustrations of Ethiopic MSS. by E. A. Wallis Budge . . . With 92 coloured plates and 33 illustrations. London 1898. Das überaus prächtig ausgestattete Werk ist auf Kosten der Lady Meux hergestellt worden. Es kommt nicht in den Buchhandel. Von Erzeugnissen der, allerdings immer höchst kindlich gebliebenen, abessinischen Malerei erhalten wir hier eine reiche Auswahl. Kenner mögen deren specielles Verhältniss zu der koptischen und byzantinischen Kunst bestimmen.

2) Siehe Gutschmid, Kleine Schriften 2, 450.

Dass, wie ich schon angedeutet habe, der äthiopische Text einen arabischen wiedergiebt, zeigt schon der ganze Stil; die Erzählung fliesst leicht dahin, ganz anders als die vorhergehende, ein echt äthiopisches Original. Dazu stimmen die Formen *Rōmjā* = رومية und *Qu^esṭanṭĕnjā* = قسطنطينية für Rom und Constantinopel und ganz besonders das als ursprünglicher Name des Heiligen angegebene *Abdalmasīḥ* (عبد المسيح)[1], das richtig mit *Gabra Krĕstōs* übersetzt wird. Beachte auch den Ausdruck *taṣalba* „ward gekreuzigt" = صُلِبَ 36, Anm. 5, der in der andern Handschrift durch das gewöhnliche *tasaqla* ersetzt wird.

Einiges hat übrigens der Aethiope selbständig hinzugethan. Dass die himmlischen Schaaren der Erzengel, Erzväter, Propheten, Apostel, Concilväter und sonstigen Heiligen[2]) dem Manne Gottes vor seinem Tode leiblich erscheinen, mag schon der arabischen Vorlage angehören: in Geschmacklosigkeiten aller Art waren ja die Kopten die Vorbilder der Abessinier. Aber unser Text hat in der mehrere Seiten füllenden Liste auch einige abessinische Heilige. Dazu wird darin das äthiopische Reich in einer Weise gesegnet, wie man es kaum bei einem Nichtäthiopen erwarten kann.

Wie der gründliche und besonnene Amiaud[3]) nachgewiesen hat, geht die Alexiuslegende auf eine ganz einfache, leidlich historische Geschichte in syrischer Sprache zurück, die uns noch erhalten ist; sie hat dann aber durch eine daran gefügte Fortsetzung die Gestalt erhalten, in welcher sie, im Wesentlichen gleich bleibend, einen wichtigen Bestandtheil der Weltlitteratur des christlichen Mittelalters bildet. Und zwar dürfte die Legende damals ebenso sehr als Unterhaltungslectüre wie als Erbauungsschrift gedient haben. Ich muss wenigstens gestehen, dass mir das poetisch nicht eben hochstehende, etwas lang gedehnte Gedicht des Konrad von Würzburg[4]) ganz diesen Eindruck macht. Nur wegen dieser ihrer

---

1) Ein ganz andrer Heiliger عبد المسيح ist der, dessen syrische Acten Jos Corluy in den Anal. Bolland. tom. V (1886) und auch separat herausgegeben hat. — Auch der h. Aragāwī (ZaMīkāēl) soll ursprünglich عبد المسيح = Gabra Krĕstōs geheissen haben; s. Guidi's Gadla 'Aragâwî S. 6ª unten; Kleine Ausgabe S. 4.

2) Mit einigem Befremden findet man darunter auch den Pilatus, aber selbst der h. Ephraim (Lamy 1, 667. 677) nennt diesen Mann „den Gerechten". Er wäscht ja seine Hände in Unschuld, und die gottlosen Juden nehmen die ganze Sünde auf sich Matth. 27, 24 f.!!

3) La légende syriaque de Saint Alexis. Paris 1889. Vgl. meine Besprechung in der WZKM. 4, 251 ff.

4) Neueste Ausgabe von Rich. Henezynski (Das Leben des heiligen Alexius von Konrad von Würzburg. Strassburger Dissertation. Berlin 1898.)

Stellung in der Litteratur, nicht weil ich ihr oder gar ihrer Tendenz Geschmack abgewinnen könnte, habe ich es für angemessen erachtet, die Forscher, welche auf diesem Gebiet thätig sind, auf die äthiopische Version aufmerksam zu machen. Vielleicht lässt sich übrigens die arabische Vorlage oder wenigstens ein ihr nahe stehender arabischer Text noch auffinden.

Mir ist noch der Gedanke gekommen, dass am Ende der sog. Sabtī [1]) nur ein ins Muslimische übersetzter Alexius sei. Der weltentsagende Sohn des Weltherrschers *Hārūn ar-Rašīd*, von dem der Vater erst nach seinem Tode wieder Kunde erhält, entspricht dem heiligen Sohne des Kaisers Theodosius. Die muslimische Legende wäre dann aus der Form der christlichen umgebildet, worin der Heilige gradezu ein Kaisersohn ist. Nach aller Analogie war der arabische Text, den der Aethiope übersetzte, ein ägyptischer. Gerade in Aegypten kann aber sehr wohl die Sabtī-Geschichte entstanden sein, denn das Grab dieses Mannes ward nicht nur in Baghdād, als der Residenz seines Vaters, sondern auch in Cairo gezeigt [2]).

---

1) S. diese Zeitschr. 43, 327 f. und 45, 301 f.

2) Ibn Ǧubair 45; da ist er ein Urenkel des Chalifen Hārūn.

Noch einmal die syrische Chronik.

(ZDMG. 51, 569.)

Von

Siegmund Fraenkel.

Nach den Gegenbemerkungen des Herrn Brooks (52, 416. 417) muss ich zunächst mein Bedauern aussprechen, dass ich seine Angaben über seine Ergänzungen der Handschrift übersehen habe. Darnach muss ich allerdings meine Note zu 575 l. 7 zurücknehmen, ebenso meinen übereilten Vorschlag, ܐܪ̈ܡܠܬܐ für ܙܪ̈ܡܠܬܐ zu lesen, und danke Herrn Brooks für die Richtigstellung.

Bezüglich der anderen Stellen — einige Emendationen scheint ja der Herausgeber stillschweigend angenommen zu haben — vermag ich ihm indessen nicht beizuflichten.

Die Erklärung, die Herr Brooks für die „Syrer" (52, 416) giebt, ist zwar nicht ganz so seltsam, wie seine Annahme (51, 585 Note 11), dass im 2. Jahrhundert der Hegra noch ein christliches Kloster in Medîna, der Stadt des Propheten (!), bestanden habe [1], aber auch sie ist sehr bedenklich. Herr Brooks empfindet es selbst als Unbequemlichkeit, anzunehmen, dass jene Syrer grade in Sardes oder Pergamon sich angesiedelt haben sollten und hilft sich mit der Ausrede, sie können in den mehr östlich gelegenen Provinzen Kleinasiens aufgefunden worden sein. Diese Ausrede wird aber dadurch hinfällig, dass hier ausdrücklich von einer Expedition zur See erzählt wird, von einer Durchquerung des Landes also nicht die Rede sein kann. — Wenn im Übrigen der Autor das hätte erzählen wollen, was Herr Brooks ihn sagen lässt, dann wäre doch die Hauptsache die Thatsache gewesen, dass jene Syrer repatriiert wurden (vgl. 51, 574 l. 4). Das kann aber mit ܘܐܦܩܘ ܐܢܘܢ ܒܫܠܡܐ nicht ausgedrückt sein. Ich ziehe vor, hier eine Lücke oder sonst eine starke Beschädigung des Textes anzunehmen.

---

1) Vgl. Nöldeke, Delectus 74 not. 3. — Auch die sehr merkwürdige Nachricht von der Existenz einer jüdischen Gemeinde in Wâdi-lḳurâ zur Zeit des Gâôn Serîrâ (Rechtsgutachten der Gâônim ed. Harkavy p. 94 u. 397) bedarf jedenfalls noch genauerer Untersuchung.

51. 575 l. 8 habe ich hauptsächlich daran Anstoss genommen, dass ܟܠ ܫܢܐ gewissermaassen in der Luft schwebt und ausserhalb jeder Konstruktion steht. Dass es nach Analogie der bei Nöldeke, Syr. Gramm. § 243 aufgezählten Bildungen behandelt werden könne, ist schwer glaublich. Auch die sehr eigentümliche Anordnung der Zeitbestimmungen macht den Eindruck, dass hier etwas gestört ist; vgl. dagegen 572 l. 10.

51, 578 l. 17. 18 wird durch die Berufung auf 572 l. 3. 4 doch nicht genügend gestützt, da immerhin zwischen aktiver und passiver Konstruktion noch ein erheblicher Unterschied ist. (Überdies ist auch jene Stelle — vgl. Anm. 1 — ohnehin gestört und der Ausfall von ܩܘܡ nicht ganz ausgeschlossen.)

Zu 571 l. 5 bemerke ich noch, dass ܢܠܦ ܠܡܦܪܐ kaum angeht. Es ist vielleicht ܠܩܛܩܢ (*λεκτίκιον*) zu ergänzen.

The Chronological Canon of James of Edessa.

Von

E. W. Brooks.

In Brit. Mus. Add. MS 14, 685, dating from the 10th or 11th century[1]), are contained fragments of a chronicle by a certain ܝܥܩܘܒ ܪܚܡ ܥܡܠܐ or James Philoponos. On fol. 1 the title is given as "A Chronicle in continuation of that of Eusebius of Kaisareia composed by James ܪܚܡ ܥܡܠܐ". This title is however preceded by a few lines recording the deaths of Licinius and Martin, which must be supposed to form the conclusion of a version of the Chronicle of Eusebius; but whether this is by the same author as the chronicle following there is nothing in the MS to show. The chronicle begins with a long introduction, which is published in full in Wright's Catalogue of the Syriac MSS p. 1062 ff., followed by a discussion of an error of 3 years in the reckoning of Eusebius and a list of dynasties contemporary with the Roman Empire (Wright CBM p. 1064)[2]). After this introductory matter, which occupies 9 folios, we have the chronicle proper, which begins on fol. 10 with the 21st year of Constantine (326), and extends with several gaps down to the year 630, where it breaks off. In the middle of each page is a chronological canon, in which the years from the beginning of the chronicle are equated with the Olympic years and the years of the Roman, Persian, and Arabic sovereigns. It would appear also that originally an equation with the Seleucid reckoning was given every ten years; but in our MS only a few of these remain, and of these a large proportion are incorrect[3]). At each side of the canon, and sometimes also above and below it, historical notices are inserted. It is probable that originally each notice was written against a particular year in the canon; but such juxtaposition is easily lost in copying,

1) Wright CBM p. 1062.

2) It also contains a fragment of a list of Emperors (fol. 6 v) extending from Augustus to Maximinus Thrax. This seems to have formed part of the discussion of the error in Eusebius.

3) The Seleucid years, being placed not in the canon proper but in notes at the side, are easily misplaced.

and little confidence can be placed in the dates derived from the position of the notices in our MS[1]). In a few cases however a consulate or a Seleucid or regnal year is given in the text.

As the fragments are at present bound up, several of them are in the wrong order: thus a little examination makes it clear that the fragments on fols. 11 and 13 belong to the same folio, while other corrections may be made by simply observing the years in the canon: such corrections are mentioned in the notes on the text below.

As to the author, the same name ܝܥܩܘܒ ܪܫܝܡ ܚܡܠܐ occurs also as that of the scribe of Add. MS 17, 134, written in 675 (Wright CBM p. 336). Wright in both cases identifies the writer with James of Edessa, and in the case of 17, 134 supports the identification by arguments given on p. 338; and I may here add that the careful transliteration of Greek names noted by Wright in 17, 134 is found also in 14, 685, but, as is natural in the case of a copy, with less perfect accuracy.

M. Nau however in an article in the Journal Asiatique 1898 contests the identification on the following grounds.

1. James of Edessa is never called ܪܫܝܡ ܚܡܠܐ; and, as his chronicle was written after his elevation to the bishopric, he must necessarily have given his episcopal designation, or at any rate it must have been added by a scribe; and even in 17, 134 it would have been added afterwards.

To this it may be answered that James resigned his see in 688 after an episcopate of 4 years and was not restored till 4 months before his death in 708; hence, if the chronicle was written during these 20 years, he could scarcely have used the episcopal title; and, though a scribe might have been expected to supply it, we can hardly affirm that such must necessarily have been the case. In 17, 134, written before his elevation, the title could not possibly have been given, and it is surely unreasonable to say that some reader must have added it in the margin. The reason that ܪܫܝܡ ܚܡܠܐ is not elsewhere found applied to James of Edessa may be sought in the practice of transcribers of giving the titles of works in their own words. If we had the beginning of the chronicle, we should perhaps find the author described as ܝܥܩܘܒ ܐܘܪܗܝܐ[2]).

2. Our chronicle is too short to be the celebrated work of James of Edessa, and the citations from James in Michael are not found in it. Moreover our chronicle is a continuation of Eusebius, whereas Gregory quotes James as supporting Eusebius, and the Bibliothèque

1) In some instances a mark of reference is inserted to show to which year the notice belongs.

2) That is if the lost earlier portion of the MS was also the work of James: see below.

Nationale possesses a MS[1]) which contains extracts from the chronicle of James, dealing with a period anterior to Constantine.

To this I answer that our chronicle is not the full work of James but only a series of extracts from it. This may be proved from the existing fragments; for on fol. 21 v we find the following statement: "And, when he soon died, John came in, the predecessor of Felix, of whom it has been previously stated that he had been expelled", whereas the succession of Felix to John is mentioned on the same page, where there is no gap in the MS, without any mention of an expulsion. Other passages which point to the same conclusion are mentioned in the notes. As to Michael's citations, I have examined the MS of Michael[2]) for quotations from James not contained in our text, and the only one which I can find relates to a period long after the point where our MS breaks off; but, even if I have missed any, the fact that our text contains only extracts is a sufficient explanation of their absence.

In the period covered by our MS I find the following citations from James in Elijah of Nisibis[3]); (i) Building of Amida AS 660, (ii) Appearance of a cross AS 664, (iii) Death of Ephraim AS 684, (iv) Death of Maurice AS 914, (v) Eclipse of the moon AS 915. Of these (i) occurs word for word, (iii) with only verbal differences, (iv) with some details omitted, in our text: (v) is absent, while, as to (ii), it is not in our present text, but, since something has been lost at the bottom of fol. 11 v, we cannot be sure that it was not originally contained in the MS. Besides these Elijah gives a reference to James under AS 698, but through an oversight no historical notice is written there. There can be little doubt that the notice intended was the death of Eulogius of Edessa, which the Edessene Chronicle records under that year. This is not mentioned in our MS, but the accession of Cyrus, which must have formed part of the same notice, is recorded opposite the year 60 (385). This state of things is just what we should expect to find, if the MS contains, as I suppose, a series of extracts from the chronicle of James.

As to the passages which show that the chronicle of James began before the time of Constantine, I have already mentioned that the continuation of Eusebius is preceded by a chronicle dealing with earlier events, and it appears to me most probable that this was the work of the same author. I may add that Michael[4]) expressly states that James of Edessa wrote a translation as well as a continuation of the Chronicle of Eusebius.

3. A hymn of James of Edessa, which is found in the Paris[5]) and Vatican MSS[6]) which contain the revision of Paul's translation

1) Syr. 306. 2) Brit. Mus. Or. 4402.
3) Brit. Mus. Add. MS. 7, 197. 4) fol. 81 v.
5) Syr. 337. 6) Assem. BO 1. p. 487.

of the hymns of Severus and others by James of Edessa, is not found in Brit. Mus. Add. 17, 134, which contains the revision of the same translation by James ܪܚܡ ܥܡܠܐ; and in the case of a hymn of Severus which is found both in the Paris and in the London MS the corrections of James found in the latter are absent in the former.

This is easily explained by supposing that the hymn of James was not written in 675, the date of the London MS, but belonged to a later recension, and that in the hymn of Severus the scribe of the Paris MS did not trouble himself to add the corrections. If James did not make any corrections, the collection would not be a revision at all, which it is expressly stated to be[1]).

On the other hand the canon of Michael, which is with very few exceptions identical with that of our author, is expressly stated in notes on fol. 81 v and fol. 264 r to be taken from the canon of James of Edessa from 326, where our author's canon in fact begins, down to 710[2]). Yet more, in the former of these passages Michael also informs us that James made a correction of 3 years in the chronology of Eusebius and gave lists of dynasties omitted by him, both of which we find in our MS. Accordingly, if James of Edessa and James ܪܚܡ ܥܡܠܐ are different persons, we must suppose that between 675 and 708 there lived two men who were both named James, both wrote chronological canons beginning in 326, both made a correction in 3 years in Eusebius, both gave lists of dynasties omitted by him, both revised Paul's translation of the hymns of Severus, and were both learned Greek scholars.

I am unable therefore to feel the least doubt as to the identification and have no hesitation in entitling the work "The Chronological Canon of James of Edessa".

It is not possible to reproduce in print the exact relation between the canon proper and the historical notices; but in the translation I have placed before each notice the year of the era of James (beginning in 326) to which it appears to correspond; but it must be understood that in many instances it is impossible to say with certainty to which year the scribe meant to refer a notice. I have not thought it necessary to reproduce the canon proper in the translation, but have contented myself with giving the term assigned to each sovereign and the equation for the first year of each together with the equations for the Seleucid years, wherever such are given in the MS. I have added the citations from James in Elijah of Nisibis, which are not contained in our MS: of these those which relate to the period after 622 have

---

1) ܗܘ ܒܬܘܪܨܐ ܚܝܠܐ ܕܝܥܩܘܒ ܐܘܪܗܝܐ.

2) **James died in 708, but the note on fol. 264 r explains that the canon was continued by one of his pupils down to 710.**

already been published by Dr. Baethgen in his edition of the later portion of the chronicle of Elijah (Abh. für die Kunde des Morgenlandes Bd. 8); but for the sake of completeness I repeat them here. I have also added a citation in Michael, which, as it relates to a period after the death of James, must be taken from the continuator. The introductory portion of the chronicle (fols. 1—9) does not appear to be worth publication, and I have therefore confined myself to the chronological canon which begins on fol. 10.

As the MS unfortunately breaks off before the Arab invasion, the fragments are valuable rather for the light which they throw on the works of Theophanes, Michael, and other authors who drew directly or indirectly from James than for any direct historical information which they supply. The MS gives us however more detailed information as to the length of the reigns of the Persian kings, Ardashir II, Shaḥpuhr III, and Warahran IV, than is provided by any other authority, and it adds several names to our list of the bishops of Edessa in the 6th and 7th centuries. Among these occurs the name of Paul, whose accession is assigned to the year 604; and, since under the year 606[1]) we are told that the bishops of the East fled to Egypt before the Persians, and we know from other sources that after the conquest of Egypt the patriarch and other Egyptians fled to Cyprus, there can be little doubt that this is the Paul, bishop of Edessa, who, while seeking refuge from the Persians in Cyprus[2]), translated the hymns of Severus, John, son of Aphthonia, and John Psaltes, whose identity has hitherto been a matter of considerable doubt.

Words and letters supplied from conjecture to fill gaps in the MS are enclosed in square brackets, but no alteration has been made in the text.

In the translation I have placed all the notices on the right of the canon proper on each page before those on the left. This of course violates the chronological order and sometimes causes awkwardness, as on fol. 21 v, where the reference to the notice of the succession of Pope Felix appears to precede the notice itself; but on the other hand to arrange the notices chronologically would often separate notices which are clearly meant to be read together, and, seeing how very doubtful the dates are, it would be an unsatisfactory plan to arrange the notices in accordance with them.

1) The date is clearly too early, but this does not affect the accuracy of the fact. That the chronology is here confused is shown by the fact that the ordination of Cyrus of Alexandria, which did not take place till 631/32, is assigned to 610.

2) Wright CBM p. 336. Moreover Paul, the translator of Gregory, was in Cyprus in 624 (id. p. 423).

Fol. 10 r.

— — — — — — — — — — — — — — —

— — — — — ܠ — — — — — — — — —

— — — — ܫܢ̈ܝܐ ܕ[ܡ]ܢ ܕܡܠܘ ܕܡܕܘܪ ܦܠܛܐ [ܐ]ܝܟ ܕܡܠܟܘ[ܬ]ܐ

ܕܦܪ̈ܣܝܐ — — — ܒ]ܡܫܚܐ ܕܝܢ ܗܘ̇ ܕܩ̈ܢܝܐ ܐܝܬ[ܘ]ܗ̇

ܫܢ̈ܝܐ] ܗܕܐ ܘ[ܡܛ]ܠ. ܫܢܐ ܗܘ̄ܟܐ. ܒܫܘܡܠܝܐ ܕܝܢ ܗ[ܘ]

ܕܐ[ܬ]ܟܬܒܘ̈ܢ ܐܝܟܢܐ. ܫܢܝܐ ܡܢܝܢܐ ܕܐܬܟܬܒ[ܘ]ܢ

ܗ[ܝ] ܕܪ̈ܒܘ. ܒܡܢܝܢܐ ܕܝܢ ܗܘ̇ ܕܐܝܬܘܗܝ. ܗܢܘ ܕܡܢܝܢ.

ܒܗܘ̇ ܕܝܢ ܕܕܡܟܬܒܐܢܘ ܐܝܟܢ ܗܢܘ ܕܡܢ܀

ܡܬܚܫܒܢܘܬܗܘܢ ܒܗܝܢ ܡܘܪ̈ܘܣ ܠܡܛܐܝܘ ܒܢܘ̈ܗܝ.

ܗܢܘ ܩܕܡܝܐ ܠܡܬܚܫܒܢܘܬܗܘܢ ܘܠܡܬܚܫܒܢܘܬܗܘܢ܀

ܐ]ܦܣܩܘܦܐ ܕܐܝܟ ܡܫܝܚܐ ܗܘܐ] ܒܐܘܪܫܠܡ ܐܝܠܝܢ] ܕܒܝܬ ܕܝܢ ܕܒܟܘ]ܒ ܘܐܢܘܢ ܒܡܦܘܪܣܘܢ] ܗܘ	ܫܢ̈ܝܐ ܕܩܪ̈ܒܐ	ܕܪ̈ܘܡܝܐ ܡܬܚܫܒܢܘܬܗܘܢ[2] ܫܢ̈ܝܐ ܠܗ	ܕܦܪ̈ܣܝܐ ܡܕܝܢ ܫܢ̈ܝܐ ܗܘܝ	ܡܬܚܫܒܢܘܬܗܘܢ[2] ܡܠܟܐ ܦܠ[ܛ] ܗܘܐ ܕܐܬܐ[3] ܠܚܕܐ ܘ[ܦܠܓ] ܐܦ ܠܐܬܘܬܐ. ܘܡܟܝܠ[ܗܘ] ܗܢܘ ܕܠܡܫܡܥܐ ܐܠܘܗܐ ܐܢܫܝ
	ܐܘܠܘܡܦܝܐܕܐ ܐܪ̈ܒܥ			

					ܕܪ[ܗܘ]ܡܝܐ	ܕܦܪܣܝܐ
ܩܘܣܛܢܛܝܢܘܣ ܡ[ܠ]ܟ	ܕ	ܟܐ	ܐ	ܢ	— — — — — — —	
ܐܬܪܐ ܠܚܕܘܪ ܘܠܚܕ[ܝ]ܒ	ܟܐ	ܟܟ	ܒ	ܓ	— — — — — — —	
ܐܣܩܘܦܐ. ܡܛܠ [ܚܝܐ]					— — — — — — —	
ܕܝܢ[ܐ]. ܘܐܦ ܠܗ[ܪ]ܛܝܩܘ	ܟܟ	ܟܐ	ܐ	ܣܐ	— — — — — — —	
ܐܣܩܘܦܐ ܕܐܘ[ܪ]ܫܠܡ	ܟܐ	ܟܒ	ܒ	ܦܗ	— — ܢ — — — —	
ܡܛܠ ܚܝܐ ܕ[ܥ]ܠܡܐ						
ܕܝܘܡܝ. ܘܗ — — — — — — . —	ܐܠܘܣܝܣ ܦܪܐ			ܟܟ	— — — — — — —	
ܠܐܣܩܘܦܐ [ܐܘܪ] ܐܦ				ܗ	— — — — — — —	
ܠܐܘܣܒܝܘܣ. ܕ — — — — — — — —				ܫܢܝܐ	— — — — — — —	
ܥܡܟ ܩܝ[ܡ]ܐ[4]		ܠܐ ܡܛܠ ܡܚܣܢܐ — — — — — — —				
		ܡܛܠ ܚܝܐ. — — — — — — — —				
		ܗܘ — — — — — — — — —				
	ܚܐ — — — — — — — — — — — — —					

1) Supplied from Michael. 2) Read ܩܘܣܛܢܛܝܢܘܣ. 3) Read ܕܝܢܐ.

4) Under this column are the remains of some letters, enclosed in a coloured line.

[ܐܘܣܒܝܘܣ ܕܝܠܢ]
ܘ[ܡ]ܢ ܟܬܒܐ ܕ[ܙܒ]ܢܐ
ܢܟ]ܬܘܒ ܗܢܐ ܡܢܗ܀
ܐܘ]ܣܒܝܘܣ ܕܩܣ [ܘ]ܡܢ
ܟܬܒܐ ܕܐܘܪܫܠܡ
ܡܐܟܣܝܡܝܢܘܣ: ܕܗܘܐ ܟܕ ܚܝܘ
ܕܡܫܝܚܐ ܟܪܝܐ ܗܘܐ.
ܒܙܘܥܐ ܕܡܢ ܫ̈ܢܝܐ܀
ܐܘܣܒܝܘܣ ܕܟܠ ܡܢ
ܟܬܒܐ ܕܐܘܪܗܝ ܟܠܗ
ܣܟܘܡ ܟܕܝܢ܀

ܡܘܢܛ[ܢ]ܝܣܛܘܣ
ܟܕ ܐܬܚܘܝ ܦܠܐ [ܟܝ̈]

ܐܠܟܣܢܕܪܘܣ ܢܐܝܦ

ܠܒ	ܐ	ܟ̈

܀ܒܗܘܢ [ܙܒ]ܢܐ
ܡܫܬܡܥ ܗܘܐ ܟܠܗ
ܒܢܫܗܝܬܐ ܐܝܟ
ܐܬܚܙܝ. ܟܕ ܐܣܛܐ
ܐܝܟ ܒܢܫܗܝܬܐ ܕܐܝܠܝܢ ܐܝܬ ܗܘܐ ܟܡܟܐ
܀ܗܘ̇ ܕܐܝܬܘܗܝ

[ܗܝ] — — — — — — —
ܐܝ[ܪ]ܢܝܡܘܣ. ܒ[ܗܘ]ܢ
ܡܬܟܢܫ ܕܡܘܢܛ[ܢ]ܝܣܛܘܣ
ܡܫܝܚܐ. ܐܝܟ ܕܐܡܪ [ܘܦܝ]
ܕܟܢ. ܡܟܪܙ ܗ[ܘ]ܐ
ܕܢܒܝܘܬܐ. ܬܠܡܝ
ܐܝܟ ܠܚܕܦܢܝܬܐ
ܡܢܐ ܕܡܫܬܘܕܥ. ܟ[ܕ]
ܒܡܬܚܪܐ ܗܘ̇ ܡܠܟܐ܀

Fol. 10 v.

ܒ[ܫ]ܢܬܐ ܗܕܐ ܐܬ[ܩܝ]ܡ
ܗ]ܘܐ ܡܩܕܘܢܝܘܣ ܀

ܒܫܢܬܐ ܗܕܐ ܒܥܐ ܡܢܗ ܡܠܟܐ ܕܢܚܪܡ
ܠܐ ܠܣܘܢܗܕܘܣ ܕܟܠܩܐܕܘܢ: ܡܩܕܘܢܝܘܣ
ܗܘ ܦܩܠܐ ܣܠܩ ܡܫܝܚܐ.
ܗܠܝܢ ܡܠܟܐ ܒܡܪܟܐ ܠܐ ܢܗܘܐ: ܘܦܩܕ
ܡܢܗ ܕ[ܢ] ܢܚܪܡ ܟܕ ܢܟܠܗܘܢ ܕܟܠܩܐ[ܕ
ܐܦܣܩܘܦܐ. ܘܡܣܝܐ ܐܢ[ܠܐ] ܟܣܦܐ.
ܘܫܕܪ ܘܡܣܒܪ ܠܓܠܘܬܐ ܐܬܪܐ ܕܫܡܗ
[ܢܘܟܝ] ܟܢܫܐ — — — — —

1) The number is supplied from Mich., who also shows that the name is ܡܩܕܘܢܝܘܣ, not ܡܩܕܘܢܝܘܣ.

2) Read ܡܣܠܝܒ.

3) It seems clear that the word ܐܟܘܬܗ or something to that effect has dropped out.

Fol. 11 r
and 13 r.

— — — — — — — — ܗ — — — — — — — —

ܒܗ ܕܝܢ ܐ[ܘ]ܣܛܛܝܘܣ ܐܦܣ[ܩܘ]ܦܐ ܕܐܢܛܝܘܟܝܐ ܐܬܕܚܝ

ܗܘܐ ܒ]ܐܪܝܘܣܘܬܐ. ܡܢ ܫܢܘܗܝ ܕܬܠ ܡܘܬ[ܩܘܣܛܢܛܝܢܘܣ

ܐ[ܘܪܣܘ]ܕܩܦܣ ܡܢ ܒܬܪ ܣܘܦ ܐܘܣܛܛܝܘܣ ܒܝ[ܬܘ]ܟܝܢܘܣ

ܐܬܪܘ] ܕܝܢ ܡܩܡܝܢ ܠܐܠܠܟܝܘܣ. ܘܟܕ ܗܘܐ ܡܟܠܐ [ܚܕ

ܠܐܦܪܘ]ܕܝܘܣ ܡܩܡܝܢ ܚܠܦܘܗܝ. ܒܗ ܕܝܢ ܐܦܠ [ܗܘܐ

— — — ܚܝ: ܦܠܘܡܟܣܠܘܣ ܗܘܐ ܚܠܦܘܗܝ ܡܢ ܐ[ܬܪܘ

ܘܟܕ[ܕܡܝܬ ܗܘܐ. ܒܬܪܗ ܠܐܦܠܐܦܪܘܣ. ܘܐܬܪܘ

ܐܚܪܝܢ [ܗܘ]ܘ ܒܬܪܗ ܒܬܪ ܕܐܢܛܝܘܟܝܐ. ܦܠܘܡܟܣܘܣ ܕܝܢ ܐܚܪ

ܗܘܐ [ܚܕ] ܒܬܪ[ܗ]ܝ ܐܒܪܝܐ܀ ܒܡܘܣܛܢܛܝܢܘܦܘܠ[ܝܣ ܕܝܢ

ܒܗ ܐܟܣܢܕܪܘܣ ܡܚܒ. ܗܘ ܕܐܦ ܩܕܡ ܠܟܝ. ܐܘܣ[ܘܪܦܩܝܣ

ܡܢ ܒܬܪ ܠܦܘܠܘܣ. ܐܬܪܘ ܕܝܢ ܠܡܩܕܘܢܝܘܣ [ܘܟܕ

ܦܘܠܘܣ ܐܬܢܝܚ ܡܢ [ܐܬܪ]ܘ: ܥܠ ܡܩܕܘܢܝܘܣ.

ܩܘܣܛܢܛܝܢܘܣ ܐܠܗ ܗܘܐ — — — — — — ܕ — — — — — —

ܐܠܗ ܠܐܣܩܠܦܝܘܣ ܡܢ [ܢܝܩܘܡܕܝܐ — — — — — —

ܘܐܬܢܨܚ ܠܚܐܪܘܬܐ܀

ܡܢ ܗܘ ܝܘܣܦ ܐܦܝܣܩܘܦܐ
ܕܪ̈ܚܡ: ܗܘ ܘܐܠܝܨ
ܒܫܪܪܐ܀
ܕܒܠܐ ܗܘܐ ܐܢܛܘܢܝܘܣ
ܣܢܝܐ ܡܫܪܝ ܗܘܐ
ܒܟܢܘܫܝܐ܀[1]

ܩܘܣ]ܛܢܛܝܘܣ [ܒܐܢܛܝܘܟܝܐ ܘܒܢܐ ܐܘ[ܢܝܐ	ܕܦܪ̈ܣܝܐ ܫܒܘܪ	ܕܪ̈ܗܘܡܝܐ ܩܘܣܛܢܛܝܢܘܣ	ܕܘܢܐ ܕܫܢ̈ܝܐ
ܩܘܣܛܢܛܝܢܘܣ[2] ܡ[ܠܟܐ ܐܬܥܠܝ ܠܩܘܪܒܐ ܕܐܬܐܠܗ [ܡܫܝܚܐ ܒܐܝܕܘܗܝ ܟܠ ܡܐ [ܕܒܥܐ܀ ܡܫܕܪ ܡܣܒܐ ܐܬܢܐ[ܣܝܘܣ ܗ̇ܢ ܕܒ̄. ܘܡܢ ܒܬܪ: ܐܬܠ ܠ[ܘܬ ܝܘܠܝܘܣ ܠܪܘܡܐ: ܘܠܘܬܗ [ܗܘܐ ܩܘܣܛܐܣ ܡܠܟܐ ܗ̇[ܘ ܕܒܢܡ ܩܘܣܛܢܛܝܘܣ ܒܬܐܪ̈ܟܝܢ ܡܛ[ܠ ܐܬܢܣܝܘܣ: ܘܡܡܠܟܝܢ ܠ[ܗ ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܡܢ ܪ̈ܘܡܝܐ ܡܠ[ܟܐ ܩܘܣܛܐܣ. ܠܐܢܛܘܟܝܐ [ܠܘܬ ܩܘܣܛܐ[ܢ]ܛܝܘܣ ܐ[ܚ]ܘܗܝ ܒܟܬ[ܒ̈ܝܘܣ ܕܝ̈ܠܗ ܠܡܗܘܝܘ ܢܦܠ [ܩܘܣܛܐܣ[3]	ܠܓ ܠܕ ܠܗ	ܒ ܓ ܕ	ܝ ܝܐ ܝܒ
	ܩܘܣܛܢܛܝܢܘܣ ܡܠܟܐ ܡܠܟ ܗܘܐ ܥ̄ܡ ܐܒܘܗܝ ܫܢ̈ܝܐ ܓ̄.		
	ܐܘܠܘܡܦܝܐܣ ܪ̄ܦ		
	ܠܘ ܠܙ	ܗ ܘ	ܝܓ ܝܕ

1) Here follow some Greek letters strangely formed. The first words seem to be 'Αντωινος (sic) [ἅ]γιος.

2) Read ܩܘܣܛܢܛܝܘܣ.

3) Supplied from Gregory.

[illegible]	[illegible]			[illegible]
	[illegible]	[illegible]	[illegible]	
	[illegible]	[illegible]	[illegible]	
	[illegible]	[illegible]	[illegible]	

— — — [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] — — —

— — — [illegible]

[illegible]

— — [illegible]

— — — — [illegible] — — —

— — — — — — [illegible] — —

— — — — — — — — — — — — — [illegible] — — —

Fol. 11 v and 13 v.

...] ܒ: ܠܐܬ]ܢܣܝܘܣ ܒܐܠܟܣܢܕܪܝܐ	ܟܐ	ܛ	ܫ[ܡ	ܡܛܠ ܦܘܡ ܕܗܘܝܐ. ܗܘ ܕܝܢ ܡܩܕܘܢܝܘܣ ܠܐܦ ܡܫܝܚܐ ܒܟܡܐ ܢܘܪܝ. ܘܗܘ ܟܡܐ ܗܘܐ ܡܢ ܐܒܐ ܘ ܗܘܐ ܡܢ ܬܘܪܐ ܗܘ ܡܕܡ ܦܬܘܡܐ ܒܟܠܐ ܦ
ܐܝܟ] ܕܐܡܪܝܢ ܕܒܥܠܝܢ [ܗ̄ܘ]ܐ ܕܗܘܐ ܐܠܗܐ ܐܝܟ ܡܫܝܚܐ(1)	ܟܒ	ܝ	ܫܡ	
	ܟܓ	ܝܐ	ܫܡܐ	
	ܟܕ	ܝܒ	ܫܡܒ	
ܐܘܠܘܡܦܝܣ ܪܦܒ				
ܐ]ܦܣܩܘܦܐ ܕܝܠܗ ܗܘ ܒܗܝܐ [ܕ]ܪܗܘܡܐ ܠܒܪܐܢܘܣ ܩܕܡ ܐ. ܡܫܝܚ ܗܘܐ ܕܒܝܬ ܗܘܐ ܒܪܡܝܢ: ܐܦܢܝܡ	ܟܗ	ܝܓ	ܫܡܓ	ܦܘܠܐ ܩܘܣܛܢܛܝܘܣ ܒܐܪܝܘܣ ܠܐܣܟܘܠܐ ܘܠܐܣܛܢܛܝܘܣ ܘܫܦܛ ܡܘܣܛܠܝܩܐ ܘܡܢܝܢ ܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܘܬܐ ܘ ܡܘܬܐ ܕܩܕܡ ܠܐܦܣܩܘܦܘ ܀ ܕܥܕܬܐ ܕܪܗܘܡܐ ܘ[ܐ] ܕܝܗ [ܘ]ܗܘ ܘܡܫܟܬ[ܐ] ܠ[ܗܘ]ܢ ܗܘܐ(2)
	ܟܘ	ܝܕ	ܫܡܕ	
	ܟܙ	ܝܗ	ܫܡܗ	

ܡܟܐ ܗܘܐ ܡܣܘܪܐ. ܠܐ [ܡܫܝܚ]ܐ ܐܠܗܐ ܐܝܟ ܢܘܪܝ ܘܐܠܦܢܐ [ܡܘܣܛ]ܠܝܩ[ܐ] ܗܘ ܕܝܠܝ ܡܟܦܢܐ [ܗܘܐ ܐܢܛܘܟܝܘܣ](3) ܀ ܡܫܡܐ ܠܐܦܣܩܘܦܐ ܠܒܪܐܢܘܣ ܐܦܣܩܘܦܐ] ܕܪܗܘܡܐ — — — —
[ܗܢܐ ܩܘܦ. ܗܘ ܐܝܟ ܕܐܢܫ ܒܟܠ ܕܡܫܝܚܐ ܡܫܝܚܐ ܒܢܝܢ](4)

---

1) Referred by a mark of reference to the year 22 of the era of James.

2) The sentence is continued on fol. 12 v, from which it is clear that fol. 13 precedes fol. 12 and 12 v precedes 12 r.

3) Supplied from Chron. Edess.

4) Quoted by El. Nis. from the Chronicle of James. Mich. inserts it in the middle of the narrative of the defeat of Magnentius.

Fol. 11v and 13v.

— — — — ܓ — — — — — — — — — — — —

— — ܘܪܒ ܐܬܘܡ ܘܣܘܢ[ܝܛܣܘܡ — — — — — —

— — — — ܡܘܪܐܠ ܣܝܛܦܣܡ :ܢܝܠܩ — — — — —

ܡܝ[ܠܬܐܪܒܘ ܣܘܡܗܣ̈ܠܦܕ ܝܘܡܠܩ̈ ܝ[ܪ — —

ܢܚܩ[ܐܬ ܠܐܟܣ ܒܪ ܐܘܗ ܝܘܡܠܐ݂ܕ :ܚܡܠ ܝܕ ܣܘܡ]ܛܐܠܣ

ܡܥ ܠܐ݂ܛܡ[ܡܡ :ܐܡܘܣܒ ܐܬܘܡܣܝܠ ܗܪܠ ܐܘܗ ܫܢܢ ـ — — —

— — — — ܡ ܣܘܡܗܣ̈ܠܦ ܠܐܚܘܗ ܢܡ ܘܗ .ܣܘܡܗܣ̈ܠܦ]ܕ ܐܠܥܩ

ܐܘܗ] ܪܒܡܡ :ܝܕ ܡܝܠܐܬܒ ܣܢ̈ܘܦܘ ܐܠܐܛܣܐ ܗܪܠܠ

ܢܘܗܠܟ ܢܡ ܐܠܩܦ ܝܕ ܣܘܡܗܛܝܣܘܡ ⁘ܢܘܪ̈]ܡܡܒ

.ܢܝ[ܐ ܐܠܐ ܪ̈ܬ]ܐ ܢܡܕ .ܐܬܘܪ̈ܛ ܠܟ ܐܬܐܡܒ ܠܐ݂ܐ .[ܠܐ݂ܡܡ]

— — — ⁘ܢܘܪ̈ܘ

ܢܚ ܣܘܡܗܛܝܣܘܡ ܐܟܠܡ ܢܡ ܐܩܒܝܠܘ ܐܠܟܘ .ܢܘܗܬ ܘܗܒܘ ܐܬܢܫܒ ܐܘܗ ܐܪ̈ܬ ܐܪܡܐ ܢܪ̈ܝܚܒ. ܘܡܢܗܝܐ ܐܬܝܚܡܠܟ ܠܟ ܐܬܢܫ ⁘	[ܕܫ̈ܝܚܐ ܥܡܘܪ]	[ܕܪ̈ܗܘܡܝܐ ܡܘܣܛܝܣܘܡ]	[ܕܟܘܢܐ ܕܦ̈ܢܝܐ]	
	ܠܚ ܠܝ	[ܐ] ܝ	ܠܡ ܟܕ	— — — — ܢ — — — — ܗܘ — — ܠ — — — — ܡܡܠܟܐ ܐ[ܬܬܠ]ܡܘܗܝ ܗܘ ܕܝܢ ܘܒ[ܬܪܗ ܐܪܟܠܘ
	ܐܘܓܘܣܛܘܣ ܩܣܪ			

[Syriac text]

---

1) Referred by a mark of reference to the year 22 of the era of James.

2) The sentence is continued on fol. 12 v, from which it is clear that fol. 13 precedes fol. 12 and 12 v precedes 12 r.

3) Supplied from Chron. Edess.

4) Quoted by El. Nis. from the Chronicle of James. Mich. inserts it in the middle of the narrative of the defeat of Magnentius.

Fol. 12 v.

ܡܠܟܘ̈ܬܐ ܕܡܩܕܘܢ[ܝ]ܐ ܕܒܡܨܪܝܢ ܗܝ ܕܦܛܘܠܡܐܘܣ ܠܓܘܣ ܀

	ܣܟܘܡ ܫܢ̈ܝܐ	ܫܢ̈ܝܐ ܕܦܛܘܠܡܐܘܣ	ܡܢܝܢܐ ܡܠ̈ܟܐ
ܘܗܘ ܗܘ ܕܡܠܟ ܒܬܪ ܐܠܟܣܢܕܪܘܣ			
ܐܪܝܕܐܘܣ ܦܝܠܝܦܘܣ			
ܘܐܠܟܣܢܕܪ[ܘܣ] ܒܪܗ ܀ ܫܢ̈ܝܐ ܚܕܐ	ܟ	ܘ	ܠ
[ܦܛܘܠܡܐܘܣ ܠܓܘܣ]			
ܘܗܘ ܡܠܟ ܫܢ̈ܝܐ ܠܛ ܀ ܘܡܢܗ ܘܠܗܠ	[ܠܛ]	[ܐ]ܠ	ܠܛ
ܘܦܛܘܠܡܐܘܣ ܦܝܠܕܠܦܘܣ	[ܢܚ]	[ܟܚ]	[ܒ]ܡ
ܘܦܛܘܠܡܐܘܣ ܐܘܪܓܛܝܣ	[ܦܗ]	[ܟܗ]	[ܓ]
ܘܡܢ ܗܪܟܐ ܀ ܫܡܥܘܢ ܒܪ ܐܘܢܝܐ ܟܗܢܐ ܪܒܐ	[ܩܝ]	[ܟܗ]	[ܕ]
ܘܦܛܘܠܡܐܘܣ ܦܝܠܘܦܛܘܪ ²⁾			
ܒܪܗ ܡܠܟ ܫܢ̈ܝܐ ܝܙ			
ܘܦܛܘܠܡܐܘܣ ܐܦܝܦܢܝܣ ܀			
ܡܠܟ ܗܘܐ ܫܢ̈ܝܐ — — —			

[ܗܘ] ܗܘ ܕܐܘܪܓܛܝܣ
ܥܠܡܢܐ ܕܡܠܟ
ܕܦܝܠܘ[ܦܛܘܪ] ܐܚܘܗܝ
ܗܘ ܀ ܀ — — — — — — —
— — — — — — — — —

— — — — — — — — — — —
— — — — — — — — — — —

Fol. 12 r.

ܡܢ ܗܕܐ ܐܬܩܢ[ܝ]ܘܗܝ ܗܘܐ ܕܡܟܝܠ ܐܝܟܢܐ ܒܐܘܪܫܠܡ [ܕ]ܢܬܚܘܝܘܢ ܗܘܐ ܕܝܢ:
ܡܙܕܒܢܝܢ ܗܘܘ ܐܝܟ ܕܝܢ ܗܘܐ. ܘܒܬܪܗ ܕܝܢ. ܐܬܕܒܪܘ ܒܐܝܠܝܐ
ܗܘܐ. ܡܠܟܝܢ ܗܘܐ ܐܢܛܝܘܟܘܣ. ܗܘ ܕܗܘܐ ܡܠܟܐ ܕܡܩܕܘܢܝܐ. ܫܢܝܢ
ܠܝܘܕܝܐ ܘܐܝܬܝ: ܠܐ ܡܠܟܐ ܡܩܕܘܢܝܐ. ܘܡܢ ܚܫܢ ܦܠܓܐ ܡܛܠ
ܕܟܗܢܘܬܐ ܠܝܘܕܝܐ: ܢܦܩ ܡܢ ܐܢܛܝܘܟܝܐ ܘܐܬܐ ܠܝܘܕܝܐ: ܘܩܛܠ
ܟܗܢܐ. ܡܢ ܐܚܪܝܢ ܐܪܣܛܘܒܘܠܘܣ ܡܢ ܐܢܛܝܘܟܝܐ. ܘܚܕ ܗܘܐ
ܠܐܪܣܛܘܒܘܠܘܣ ܡܢ ܡܩܕܘܢܝܐ: ܘܐܝܟ ܠܗܝܟܠܐ ܕܐܠܗܐ. ܫܡܥܘܢ
ܗܢܘ ܐܝܬܘܗܝ ܒܐܢܛܝܘܟܝܐ ܡܢ ܒܬܪ ܐܪܣܛܘܒܘܠܘܣ[3] ܠܐܢܛܝܓܢܘܣ. ܡܢ
ܘܒܬܪ ܗܘ ܡܩܕܘܢܝܐ[4] ܠܐ ܗܘܐ ܐܝܟ ܠܐܢܛܝܓܢܘܣ ܕܐܝܬܘܗܝ ܐܚܘܗܝ: ܕܫܡܗ
ܗܘ: ܗܘܪܩܢܘܣ ܚܫܡܘܢܝܐ ܠ[ܝܘ]ܕܝ[ܐ.] ܗܘ ܕܝܢ ܡܢ ܫܢܝܐ ܕܐܪܣܛܘܒܘܠܘܣ
ܕܝܠܗ. ܘܐܬܥ[ܒ]ܕ ܡܠ[ܟܐ] ܐܪܣܛܘܒ[ܘܠܘ]ܣ ܡܢ ܫܢܬ ܡܢ ܦܘܡܦܝܘܣ ܕܡܠܟ[ܘ]ܬܗ
ܠܐܢܛܝ[ܓܢܘ]ܣ ܐܚ ܡܠܟܐ ܐܝܬܘܗܝ ܠܗܘܢ ܐܪܣܛܘܒܘ[ܠ]ܘܣ ܕܐܝܟ ܠܗܘ[ܪܩ]ܢܘܣ. ܡܛܠ
ܗܘ ܕܐܦ ܡܢ ܟܠܗ ܡܢ ܗܘ ܩ[ܕ]ܡ ܐܝܟ ܕܝܢ ܫܢܐ ܐ[ܪܝܣ]ܛܘܒܘܠܘܣ

ܡܠܟܘܬܐ ܕܗܘܐ ܒܐܘܪܫܠܡ	[ܕܫܢܝܐ]	[ܕܫܢܝܐ]	[ܕܝܘܪܢܐ]
[ܗܘܐ — — —] ܗܘ — — —	[ܕܫܢܝܐ]	— — — — —	[ܗܘܝܢ]
— — — — — — — —			

1) Read ܘܡܩܕܘܢܝܐܝܬ. 2) Read ܕܐܢܛܝܘܟܝܐ. 3) Read ܐܪܣܛܘܒܘܠܘܣ. 4) Read ܡܩܕܘܢܝܐ.

܀ܡܢ ܡܠܟܘܬܗ ܡܫܝܚܐ. ܩܘܣܛܢܛܝܢ ܒܠܚܘܕܘ[ܗܝ] ܡܠܟܐ
ܠܡܠܟܘܬܗ. ܗܠܝܢ ܡܢ ܟܠܗܝܢ ܫܢܝܐ ܘܫܢܝܐ ܕ[ܡ] ܡܠܟܘܬ ܡܢ
ܠܗ ܢܣܒܢ

	ܫܢܝܐ ܕܥܠܡܐ	ܕܪ̈ܗܘܡܝܐ ܘܕ[ܝ]ܘܢ	ܕܦ̈ܪܣܝܐ ܡܠܟܘ
··ܗܢܐ ܐܬܬܩܢܬ ܡܢ ܪܘܡܐ	ܡܠܟܘܬܗ ܫܢܝܢ ܐ̄.		
ܗܘ ܕܐܬܩܪܝ ܩܘܣܛܢܛܝܢܘܦܘܠܝܣ ܘܐܬܝܗܒ			
ܠܗ [ܠܡܠ]ܟܘܬܐ ܫܢܬܐ ܗ̄܀	ܟܗ	ܐ	ܣ
[ܘ]ܡܠܟܘܬܗ ܡܢ ܫܢܬܐ ܐ̄ [ܕ]ܠܝܘܢ			
ܐܬܒܢܝܬ ܗܕܐ ܒܐܝܘܠܝܐ܀··			
ܘܡܢ [ܐ]ܬܪܗ ܐܘܩܝܢܘܣ ܡܢ	ܕܟܠܗ̄ ܘܐܬܝܗܒܬ ܡܠܟܘܬܗ ܠܗܢ		
ܐܬܪܗ: ܘܗܘܝ ܒ̄ [ܦܪ̈]ܩܐ܀	ܘܠܟܠܗ ܐܚܘܗܝ.		
[ܗ]ܘܐ ܗܘܐ ܪܒܐ. ܘܗܘܐ [ܡ]ܘܬܢܐ	ܘܐܬܡܠܟܘ ܫܢܝܢ ܒ̄.		
ܕܐܢܛܝܘܟܝܐ [ܒܬ]ܪ ܡܠܟܘܬܗ	ܡ	ܐ	ܠܗ
ܒܫܢܬܐ ܕ̄ ܡܢ [ܒܬܪ] ܗܘ	ܐܘܠܘܡܦܝܐܣ ܪ̈ܦܗ		
ܕܡܠܟܘܬܗ܀			
܀ܡܢ ܩܘܣܛܢܛܝܢܘܣ ܡܠܟܐ ܒܫܢܬܐ	ܗܠ	ܒ	ܡܘ

ܗܘܐ — — — ܕܡܢ
ܠܐ — — ܕܐܠܟܣܢܕܪܝܐ (1
܀ܡܢ ܡܢܘ ܕܝܘܢܝܐ (2
܀ܗܘܐ ܗܢܐ ܦܫܐ
ܘܫܒܩ ܢܫܐ ܚ̈ܝܐ
ܒܚܡܫ ܩܝܣܪ. ܘܒܗܘ

Fol. 14 r.

ܕܶ ܕܦ̈ܠܓܘܬܐ܀
ܗܘܐ ܒܙܢܐ ܕܪܘܚܐ ܘܠܡܫܝܚܐ܀
ܒܡܘܕܝܬܐ ܕܐܘܢܘܡܝܘܣ܀ ܒܬܪ [ܕ]ܐܬܪ
ܐܡܪ ܕܐܬܐܡܪ [ܒܫܢܬܐ] ܕ ܝܗ
ܕܦ̈ܠܓܐ܀
ܡܬܕܒ[ܪ]ܐ ܡܩܕܘܢܝܘܣ ܚܪܐ
ܒܐܬ[ܪ]ܗ ܘܚܪܐ ܒܗܢܘܢ
ܘܐ[ܡ]ܪܝܢ ܠܐܘܪܝܐ [ܕܗܘ]ܝܘ
ܐܚܪܢܐ܀

ܡܓ	ܟ	ܫܢܬܐ ܗܕܐ ܐܣܝܬ
ܡܝ	ܝ	ܗܘܐ܀
ܡܙ	ܗ	ܡܝ

ܐܘܠܩܡܛܝܘܣ ܩܕܡ
ܬܠܬܝܢ ܦ̈ܠܓܐ ܠܗܘ
ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܕܪܗܘܡܐ:
ܘܗܘܐ ܒܠܘܬ ܐܦܝܣܩܘܦܐ
ܕܩܘܣܛܢܛܝܢܘܦܘܠܝܣ ܕܢܝܩܝܐ.
ܘܡܩܕܘܢܝܘܣ ܠܐܘܪܝܐ
ܘܐܘܢܘܡܝܘܣ ܗܘ ܕܒܗܘܢ܀

— — — — — — — ܗܘ ܕ ܝܗ ܕܠܐܘܪܝܢ ܦ̈ܠܓܐ: ܕܐܬܡܠܘ
ܗܠܝܢ ܩܕܝܡ ܕܩܕܡ ܘܡܬܚ[ܙ]ܝܢ ܐܬܐܡܪ ܠܡ[ܩ]ܕܘܢܝܘܣ[3]

1) Referred by a mark of reference to the year 40 of the era of James.

2) The date is in red and divided by a line from the note. There is a mark of reference at the year 41 of the era of James, which perhaps refers to this note.

3) There is a mark of reference after the statement about Eunomius in the text above, which may refer to this note.

Fol. 14 v.

	ܕܦܛ̈ܠܡܝܐ ܡܨܪ	ܕܪ̈ܗܘܡܝܐ ܘܐܠܗܘ	[ܓܘܢ]ܐ ܕ[ܦܪ̈ܣ]ܝܐ	
ܢܦܩ ܘܐܠܗܘ ܠܗܡܟܠ ܒܢܟܬܐ ܦܘܩ ܕܒܚܢܗ ܐܦܣܛܪܝܘܗ ܢܘܙܐ. ܘܟܕ ܐܡܪܒ ܐܟܐ ܘܐܡܪ ܐܝܟ ܡܢ ܐܚܪܐ ܕܪܗܘܡܝܐ. ܐܦ ܣܢܝ ܟܕ ܟܕ ܠܗܘܢ ܣܒܐ. ܐܟܘܬ ܐܝܟ. ܘܗܘܘ ܐܬܐܘܗ ܠܟܘܢ ܟܠܗܝܢ ܒܝܘܡܬܐ ܕܐܬܘܕܥܘܢ ܘܕܘܢܝܘܣܝܘܣ ܢܗܡܐ ܀	ܡܗ	ܘ	ܡܗ	ܡܐ — — — — — — — — —
				ܟܠ — — — — — — — — —
	ܡܗ	ܘ	ܡܗ	ܐ: ܡܝ — — — — — — — —
				ܕܢܗ — — — — — — — —
	ܡܗܘ	ܐ	ܡܗ	— — ܐܬܐܬܐ ܕܠ — — — — —
				ܡܘ ܢܗܡܐ — — — — — — —
				ܘܢܡܦ: — — — — — — — —
				ܐ]ܬܐܘܗ ܀ — — — — — — —
ܟܕ ܦܩܕ ܐܠܟܣܢܕܪ[ܘܣ] ܐܦܣܛܘܠܘܣ ܦܠܐ ܡܢ ܘܡܢܟ ܐܦܣܛܘܠܘܣ ܦܘ — ܘܐܬܚܪܒ ܠܐܠܟܣܢܕܪ ܡ ܐܟܬܒ: ܡܟܕ ܣܡܐܟ ܟܕ	ܡܡܡ / ܡܐ	ܚ / ܛ	ܡܐ / ܡܚ	ܟܕ ܘܐܠܗ]ܘ ܢܘܡܐ ܠܗܡ]ܟܠ [ܐ]ܘܢܐܘܕܘܡܢܐ. ܘܦܩܕ ܠܐܟܣܢܕܪ ܐܦܣܛܘܠܘܣ
	ܐܘܠܡܦܝܐܣ ܦܘܫ			
ܟܐܢ. ܘܟܕܗܘ ܘ[ܡ] ܦܪ ܟܕܢܐ ܕܐܠܟܣܢܕܪ[ܘܣ] ܡܩܕܘܢܝܐ. ܦܠܐ ܐ̈ ܀ ܡܩܕܘܢܝܐ ܐܘܦܘܠܐܘܢܝܐ ܡܢ ܟܠܐ ܕܐܘܦܘ[ܠ] ܡܢ ܐܬܐܘܗ. ܘܡ[ܡ]ܠܐ	ܡܣ / ܡܦܠ	ܚ / ܠ	ܡܩ / ܕ	ܦܘܠܐ. ܡܩܕܘܢ ܗܘ ܕܗܘ: ܐܦ ܐܠܟܣܢܕܪܘܣ ܐܦܣܛܘܠܘܣ ܡܢ ܟܠܗ. ܘܟܕܒ ܣܠܡܘܢ ܐܬܐܘܗ: ܠܗܡܘܢܘܣ ܗܘ ܕܗܝܘ ܦܠܣܛܝܢ ܡܢ ܡܩܕܘܢܝܐ ܀ ܡܩܕܘܢ ܟܕܠ ܗܘ ܠܟܘܢܘܢܩܐܫܘܢ
	ܐܘܦܡܢ ܟܕܢܐ ܕܡܟܕܢ ܦܠܐ ܣܢܐ —			

ܘܩܒܠܘ ܡܢ ܐܦܣܩܘܦܐ ܐܘܪܒܢܘܣ[1]
ܕܐܬܪܐ ܕܦܘܢܛܘܣ ܕܐܡܪ: ܐܢܛܘܢܝܘܣ
ܐܦܣܩܘܦܐ ܕܐܠܐܠܘ. ܗܘ ܕܝܢ
ܡܫܝܚܐ ܗܘܐ ܒܪܒܐ ܗܘܐ.
ܘܒܐܣܟܠܝܘܣ ܕܐܬܟܪܝ.
ܘܐܢܛܘܢܝܘܣ ܕܗܟܐ. ܘܦܛܪܘܣ
ܕܐܬܒܣܬ: ܐܝܟܢܐ ܕܟܬܘ
ܕܒܐܣܟܠܝܘܣ ܀

ܠܐ	ܡܒ	ܐ
ܡܢܗ ܘܠܐܬܝܛܢܝܘܣ ܒܝ ܐܣܟܘ ܦܫܐ ܡܒ ܘܐܝܟ ܒܡܠܟ ܕܐܬܛܢܝܘܣ ܒܢܘ. ܕܒܠܒ ܗܘܐ ܐܘܦܣܛܪܘܣ ܐܦ ܡܢ ܬܢܝܢ ܐܟܘܢ ܒܢܘܣ		
ܢܒ	ܠ	ܒ

ܠܐܒܣܘܪܐ ܐܦ ܒܪ[ܫܐ]
ܐܦܣܩܘܦܐ܀ ܒܝ ܕܝܢ
ܒܪܒܐ ܗܘܐ ܒܐܘܪܗܝ ܡܫܝܚ
ܗܘܐ ܛܘܒܐ ܡܢܝ ܐܦܪܝܡ.
ܡܢܝܐ ܒܫܡܗ ܦܫܛ ܕܩܢܝܐ.
ܒܗ ܒܣܐܢܝ܀
ܡܫܝܚܐ ܗܘܐ [ܒܪܒ]ܐ ܗܘܐ.
ܠܒܐܣܝܠܝܘܣ ܩ[ܘ]ܦܣܛܐ
ܒܐܛܘܒܐ܀ [ܒ]ܐܒ[ܣܘܪ]ܝܐ
ܝܗ. ܕܝܘܣܝܦܘܣ ܩ[ܒܠ]

ܡܫܡܫܐ ܕܥܕܬܐ ܘܩܬܘܠܝܩܐ ܡܫܝܚ ܗܘܐ܀ ܐܦ ܒܗ [ܙܒ]ܢ ܒܐܛܘܒܐ
ܡܫܝܚ ܗܘܐ ܒܒܝܬ[ܘ]ܢܐ[3] .. ܐܦܪܝܡ ܕܝܢܐ. ܗܘ ܕܐܦ ܐܒܪܗ ܠܐܠܗܘ[4]

ܡܠܟ[ܝܢ] ܝܘܢܝܐ ܠܗ ܐܠܐ ܕܗܘܝ[ܢ] — — — — — — — — — — — — — —
ܘ]ܡܫܡ[ܫ ܗܘ]ܐ ܠܟܘܠܗ ܐܬܪܐ [ܕܒܐܘܪܗܝ ܡܢܗܘܢ
— — — — ܠܐ [ܒ]ܝܘܡ ܗܢܐ — — — — — — — — — — — — — — —
— — — — ܘ]ܢܦܫܗ — — — — — — — — — — — — — — — — — —
— — — — ܗܘ ܗܘ — — — — — — — — — — — — — — — — — —

1) Read ܐܘܪܒܢܘܣ.
2) Read ܠܟ.

3) After this word the words ܒܗ ܙܒܢ ܒܐܛܘܒܐ are repeated but enclosed within lines.
4) Under this are some fragments of letters, which seem to form part of a separate note.

Fol. 11r and 18r.

— — — — — — — — ܩ — — — — — — — — —

ܟܕ ܕܝܢ ܐܘ]ܣܛܐܬܝܘܣ ܐܦܝܣ[ܩܘܦܐ ܕܐܢܛܝܘܟܝܐ ܐܬܕܚܝ

ܗܘܐ ܠ]ܛܪܩܝܐ. ܡܢ ܬܪܝܢ ܕܒܬܪ ܐܘ[ܣܛܐܬܝܘܣ

ܐܘܦܪ]ܘܢܝܘܣ ܡܢ ܙܒܢ ܣܠܩ ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܕܐ[ܢܛܝܘܟܝܐ

ܐܪܝܘ]ܣ ܕܝܢ ܡܬܡܢܥ ܠܐܠܟܣܢܕܪܘܣ. ܘܟܕ ܗܘܐ ܡܬܠܠ [ܚ

ܠܐܘܦܪ]ܘܢܝܘܣ ܡܩܝܡ ܣܠܩܘܗܝ. ܟܕ ܕܝܢ ܐܬܠ [ܗܘܐ

— — — ܚ: ܦܠܓܘܬܐ ܗܘܐ ܣܠܩܘܗܝ ܡܢ ܐ[ܪܝܘܣ

ܡܕܒܪ] ܕܢܝܚ ܗܘܐ. ܙܒܢ ܠܩܫܝܫܘܬܐ. ܘܐܪܝܘܣ

ܐܣܝܪ [ܗܘܐ]ܘ ܟܠܗܘܢ ܙܒܢܐ ܕܐܢܛܘܟܝܐ. ܦܘܠܚܢܗ ܕ[ܝܢ ܐܚ

ܗܘܐ [ܚܘܐ] ܒܟܢ[ܘ]ܢ ܩܢܘܢܐ܀ ܟܘܣܛܢܛܝܢܘܣ ܕ[ܝܢ ܕ

ܟܕ ܐܠܟܣܢܕܪܘܣ ܡܝܬ. ܗܘ ܕܒܬܪ ܩܕܡ ܫܠܡ܁ ܐܘܦ[ܪܘܢܝܘܣ

ܗܘ ܙܒܢ ܠܦܘܠܚܢܗ. ܐܪܝܘܣ ܕܝܢ ܠܦܘܠܚܢܗ [ܘܟܕ

ܦܘܠܚܢܗ ܐܬܢܝܚ ܡܢ [ܐܪܝܘ]ܣ: ܟܠ ܡܦܘܠܚܢܗ܀

ܟܡܪܝܐ ܐܝܟ ܗܘܐ — — — — — — — ܒ — — — — — —

ܐܝܟ ܠܐܦܝܣܩܘܦܘ ܡܢ [ܢܝܩܘܡܕܝܐ — — — — — —

ܘܐܬܒ ܒܬܪܘܢܗ܀

ܫܢ̈ܝ ܕܐܒܪܗܡ	ܕܪ̈ܘܡܝܐ ܩܘܣܛܢܛܝܢܘܣ	ܕܦܪ̈ܣܝܐ ܫܒܘܪ	ܡܫܡܠܝܢܘܬܐ [ܕܐܘܪܚܐ] ܘܡܠܟܐ ܐܠ[ܐ]ܗܝܐ
ܓܫܠ ܓܫܡ ܓܫܢ	ܒ ܟ ܟܐ	ܝ ܝܐ ܝܒ	ܩܘܣܛܢܛܝܢܘܣ (2) ܡ[ܠܟܐ] ܐܪ̈ܝܢܐ ܠܐܦ̈ܝܣܩܘܦܐ ܕܐܬܪܗ [ܐܘܣܛܢܗ ܕܐܝܪܘܢ ܟܠܗ ܡܢ [ܐܘܪܚܐ ܘܡܚܕܐ ܡܢܐ ܐܬܐ[ܢܣ]ܝܘܣ
	ܩܘܣܛܢܛܝܢܘܣ ܡܠܟܐ ܡܢܐ ܡܢܗ ܕܝ ܐܦܠܐ ܢܩܫܐ ܟ.		ܗܢ ܪܒ. ܡܢ ܝܘܡ: ܐܠܐ ܠ[ܗ ܘܠܡܘܬ ܠܩܘܢ: ܘܠܐܦ [ܗܘܐ ܩܘܣܛܢܣ ܡܠܟܐ ܗ[ܘ] ܕܝܢ ܩܘܣܛܢܛܝܢܘܣ ܠܡܪܕܝܢ ܡܢ[ܐ
	ܐܝܘܠܝܢܘܣ ܩܪ		ܐܝܘܠܝܢܘܣ: ܘܡܢܐ ܠ[ܗ ܐܦܣܩܘܦܐ ܡܢ ܩܘܡܐ ܡ[ܢ ܩܘܣܛܢܣ. ܠܐܝܘܠܝ[ܢܘܣ ܩܘܣܛ[ܢ]ܛܝܢܘܣ ܐܘ[ܠܘ]ܡܦ ܡܢܐ ܕܝܢ ܡܢܐ ܠܠܡܘܬ ܕܠܐ [ܩܘܣܛܢܛܝܢܘܣ](3)
ܓܫܡܐ ܓܫܡܒ	ܟܒ ܟܓ	ܝܓ ܝܕ	

ܥܕܡܐ ܠܗܪܟܐ ܣܕܪ ܐܘܣܒܝܘܣ
ܘܡܢ ܗܪܟܐ: ܡܢ ܕܝܠܗ
ܕܝܥܩܘܒ.
ܕܐܦ ܗܘ ܐܘܣܒܝܘܣ
ܫܢ̈ܝܐ ܡܫܡܠܝܢ ܗܘܘ
ܠܡܘܬܐ. (1)

1) Here follow some Greek letters strangely formed. The first words seem to be *Ἀντωινος* (sic) [ἅ]γιος.

2) Read ܩܘܣܛܢܛܝܢܘܣ.

3) Supplied from Gregory.

— — — ܘܬܘܪܘܣ ܀

[ܡܫܠ]. ܐܠܐ ܒܣܝܒܘܬܐ ܛܒܬܐ. ܕܟܕ ܐܬ[ܒܪ] ܒܗ ܐ]ܢܫ.

ܒܥܡ]ܕܝܢ ܀ ܩܘܣܛܢܛܝܢܘܣ ܕܝܢ ܡܠܟܐ ܒܪ ܟܠܗ ܗܘܐ

ܠܟܠܗ ܐܝܬܐ ܘܐܫܬܝܢ ܒܛܝܒܘܬܗ ܕܝܢ: ܡܬܒܪ [ܗܘܐ

ܡܠܟܐ ܕ]ܩܘܣܛܢܛܝܢܘܣ. ܗܘ ܕܝܢ ܗܘܐ ܩܘܣܛܢܛܝܢܘܣ ܡ — — —

— — — ܢܐܦ ܗܘܐ ܠܗܘ ܠܡܫܝܚܐ ܒܥܘܕܪܢ: ܡܬ[ܥܗܕ ܡ

ܩܘܣܛܢ]ܛܝܢܘܣ ܕܝܢ ܠܗܘܒ: ܕܐܬܘܗܝ ܗܘܐ ܒܢ ܢܝܩܝܐ ܕܩ[ܕܡܝܬܐ

— — ܒ]ܬ ܩܠܝܡܘܣ ܕܩܘܣܛܢܛܝܢܘܣ ܘܒܬܪ[ܗ]ܝܢ

— — — — ܩܢܐ ܠܗ: ܡܩܕܘܢܝܘܣ ܐܪܝܘܣ — — —

— — ܩܘܣܛܢܛ[ܝ]ܢܘܣ ܫܢܬܐ ܕܚܕ — — — — — —

— — — — — — — — — — — — — ܓ — — — —

	[ܕܥܡܐ ܕܩܢܐ]	[ܕܝܘܡܐ ܩܘܣܛܢܛܝܢܘܣ]	[ܕܝܚܝܕܐ ܥܕܢܐ]	
ܗܘ ܠܗ ܘܡ]ܕܒܪ ܐܬܪܐ ܩܥܡܕܐ ܐ]ܬܐܡ[ܢܘܣ — — — — — ܠ — — ܗܘܐ — — — — ܠ — — — —	ܡܗ ܟܒ	[ܐ] ܢ	ܠܣ ܠܗ	ܕܟܪ ܩܘܣܛܢܛܝܢܘܣ ܡܕܝܢܬܐ ܚܕܬܐ ܘܡܠܟܐ ܠܗܘܢ. ܘܒܗ ܒܫܢܬ ܗܘܐ ܪܘܡܐ ܩܫܝܐ ܒܥܘܢܝܐ. ܘܡܬܝܠܕ ܩܘܣܛܢܛܝܢܐ ܒܟܠܗ ܡܕܝܢ ܀
	ܐܘܠܘܡܦܝܐܣ ܪܘܡ			

Fol. 11 v and 13 v.

ܣܠܩܘܗܝ] ܠܓܐܘܪܓܝܘܣ
ܗܢ ܠܐܬ]ܪܗ ܕܠܩܦܕܘܩܝܐ

ܐܝܬ] ܕܐܡܪܝܢ ܕܒܫܢܬ [ܬܠ]ܬܝܢ
ܕܢܘܚܐ ܐܬܚܙܝܬ ܐܝܟ
ܡܚܘܝܬܐ[1]

ܐ]ܦܝܣܩܘܦܐ ܕܝܠܗ ܗܘܐ
ܕܥܕܬܐ [ܕ]ܪܘܡܐ ܠܠܝܒܪܝܘܣ
ܫܢܝܐ ܝ̄. ܡܫܝܚܐ ܗܘܐ
ܕܐܟܠ ܗܘܐ ܒܙܒܢ: ܐܦܝܩ
ܡܠܟܐ ܩܘܣܛܐ. ܐܠܐ [ܡܚܕ]ܐ ܐܬܚܙܝ ܒܗ
ܢܘܟܪܝܐ ܘܐܬܦܢܝ [ܩܘܣ]ܛܢܛ[ܐ] ܗܘ ܕܒܐܝܟ
ܡܠܦܢܐ [ܗܘܐ ܐܝܛܘܩܠܝܘܣ][3] ܀ ܡܫܡܗܐ ܠܐܦܣܩܘܦܘܬܐ
ܠܐܪܝܘܣ ܐܦܝܣܩܘܦܐ] ܕܩܘܡܐ — — — — —
[ܗܢܐ ܩܣܛܘ. ܗܘ ܐܚܘܗܝ ܕܓܠܘܣ ܠܥܡܐ ܝܗܘܕܝܐ ܒܫܢܬ ܐܪܒܥ][4]

ܟܐ	ܛ	ܣ]
ܟܒ	ܝ	ܣܐ
ܟܓ	ܝܐ	ܣܒ
ܟܕ	ܝܒ	ܣܓ
ܐܘܠܘܡܦܝܐܣ ܪ̈ܦ		
ܟܗ	ܝܓ	ܣܕ
ܟܘ	ܝܕ	ܣܗ
ܟܙ	ܝܗ	ܣܘ

ܗܢܐ ܩܣܛܘ ܕܢܘܚܐ. ܒܗ ܒܙܒܢ
ܩܘܣܛܢܛܝܢܘܣ ܠܐܡܕ ܡܕܝܢܬܐ
ܒܢܐ ܫܘܪܐ. ܘܒܗ ܒܫܢܬܐ
ܗܘܐ ܩܪܒܐ ܥܡ ܦܪܣܝܐ ܒܝܬ
ܢܨܝܒܝܢ ܒܟܠܐ ܀

ܗܘܐ ܩܘܣܛܢܛܝܢܘܣ ܒܣܪܡܝܘܡ
ܡܛܠ ܗܝܡܢܘܬܐ ܘܡܛܠ ܠܐܬܢܣܝܘܣ.
ܘܛܒܢ ܣܢܗܕܐ ܕܗܝܡܢܘܬܐ ܗ[ܘ]
ܕܟܢܫܐ ܘܡܚܪܡ ܠܐܬܢܣܝܘܣ ܀
ܒܥܕܬܐ ܗ[ܝ] ܕܗ[ܘ] ܩܘܣܛܢ[ܛ]ܝ[ܢ]ܘܣ
ܗܘܐ[2]

1) Referred by a mark of reference to the year 22 of the era of James.

2) The sentence is continued on fol. 12 v, from which it is clear that fol. 13 precedes fol. 12 and 12 v precedes 12 r.

3) Supplied from Chron. Edess.

4) Quoted by El. Nis. from the Chronicle of James. Mich. inserts it in the middle of the narrative of the defeat of Magnentius.

Fol. 12 v.

ܡܢܟܐ ܗܘ ܕܩܘܣܛܢܛܝܘܣ ܘܩ[ܘ]ܣܛܢܣ ܀

	ܫܢܝܐ ܕܦܪ̈ܣܝܐ	ܕܪ̈ܗܘܡܝܐ ܩܘܣܛܢܛܝܘܣ	ܕܝ̈ܘܢܝܐ ܥܕܢܐ	
	ܟܫ	ܘ	ܡܪ	ܡܠ[ܟ]ܐ ܩܘܣܛܢܛܝܘܣ ܫ̈ܢܝܢ ܟܕ ܘܟܕ ܕܐܬܩܛܝܠ ܩܘܣܛܢܣ ܐܚܘܗܝ
	ܐܘܠܘܡܦܝܣ ܪ̈ܦ[ܛ]			ܡܛܠ ܩܘܡܣܝܣ ܕܝܠܗ ܐܚܪܢܐ ܀ ܦܩܕ ܩܘܣܛܢܛܝܘܣ[ܢܘܣ]
ܐܘܣܒܝܘܣ ܕܝܠܗ [ܢܟ]	[ܟܘ]	[ܐ]ܐ	ܡܚ	ܘܡܣܝܒܪܢܘܬܐ ܕܐܡܝܪܐ ܘܡܬܩܪܐ:
ܟܪ̈ܘܢܝܩܐ ܕܦܛܪ...	[ܠ]	[ܒ]	[ܡ]ܛ	ܡܢ ܩܘܣܛܢܛܝܘܣ ܀ ܡܢܩܐ
ܘ[ܐܦܘܣܛܘܠܘܣ] ܩܢܝܐ	[ܠܐ]	[ܓ]	[ܢ]	ܩܘܣܛܢܛܝܘܣ[1] ܘܐܬܐ:
ܢܟ ܀ — — — — — — —	[ܠܒ]	[ܕ]	[ܢܐ]	ܠܩܠܝܪܘܣ ܐܚܘܗܝ
— — — — — — — —				ܕܐܝܬܘܗܝ ܗܘܐ ܩܘܣܛܢܣ ܀ ܗܘܐ ܗܘ ܕܠܝܘܠܝܢܘܣ ܕܐܬܩܪܝ.[2] ܘܩܛܠܗ ܡܢܝܐ ܠܟܘܢܢܐ ܕܝܠܗ ܐܘܪܬܘܕܘܟܣܘ ܕܐܪܡܝܐ ܀ ܒܪܢܐ ܗܘܐ ܟܕ — — —

— — — — — — — — — — —

— — — — — — — — — — —

Fol. 12 r.

ܡܢ ܡܢܗ ܐܢܛ[ܝ]ܘܦܘܣ ܗܘ ܕܐܡܦܝܘܢ ܐܬܪܗ ܠܦܘܢܝܩܐ [ܕ]ܐܬܩܪܝܘ ܗܘܐ ܕܡܢ:
ܗܪܡܘܢܝܐ ܐܬܪܗܘܢ ܕܩܕܡ ܗܘܐ. ܘܟܕܪܘ ܕܩܦ. ܐܠܟܣܝܣ܀ ܒܪܒܐ
ܗܘܐ. ܡܠܟܝܢ ܗܘܐ ܐܬܝܩܘ. ܗܘ ܕܗܘܐ ܡܠܟܘܗ ܕܐܘܢܦܣܝܣ܀ ܦܪܝ
ܠܟܠܝܘܣ ܩܐܡ: ܠܐ ܡܠܟܐ ܡܩܕܘܢܝܐܢܝܘܣ. ܘܡܢ ܥܒܕ ܦܠܚܐ ܡܠܠ
ܡܙܪܬܘ ܕܠܟܠܝܘܣ: ܢܥܡ ܡܢ ܐܬܝܢܐ ܕܐܬܠ ܠܡܩܕܘܢܝܐ: ܘܡܢܗ
ܒܡܠܟܘܬܐ܀ ܡܢ ܐܬܐܪܝܣ ܐܘܪܘܒܝܘܣ ܡܢ ܐܬܝܢܐ. ܕܝܠܗ ܗܘܐ
ܠܐܬܝܪܐܢܘܣ ܡܢ ܡܩܕܘܢܝܐ ܐܢܛܝܦܛܪܘܣ: ܘܐܝܟ ܠܟܝܬܐ ܕܐܬܡ. ܩܩܪܘܦܣ
ܩܪܝ ܐܬܪܗ ܒܐܬܝܢܐ ܡܢ ܒܝܬ ܐܘܪܘܒܝܘܣ(3) ܠܐܪܟܠܝܘܣ. ܡܢ
ܗܘܠܠ ܗܘ ܡܫܠܝܘܣ(4) ܠܐ ܗܘܐ ܐܝܟ ܠܐܦܝܪܘܣ ܕܐܬܪܗ ܐܠܦ: ܕܢܣܩ
ܠܗ: ܩܩܪܘܦܣ ܣܠܡܘܢ ܠܐܪܐܕ[ܘܣ.] ܗܘ ܕܝ ܩܡ ܒܟܝܢܐ ܕܐܬܐܪܘܒܝܘܣ
ܕܐܬܡ. ܘܐܬܦܠ[ܝ] ܡܠ[ܝ] ܐܢܛܝܦܛܪ]ܘܣ ܡܢ ܒܪܗ ܡܢ ܥܕܥܡܠ ܕܡܩܠܝ[ܘܣ]
ܠܐܪܟܠ]ܘܣ ܐܝܟ ܥܒܪ ܐܚܘܗ ܠܗܝܢ ܐܦܘܣܝܦ[ܐ ܒܬܪ ܠܡܩܠܝܘ]ܣ. ܡܠܠ
ܗܘ ܕܐܦ ܡܢ ܠܒܠ ܡܢ ܒܝܬ ܡܟ[ܝ]ܢ ܐܝܟ ܕܗܡ ܣܠܩ ܐܝܟ]ܠܐܢܘܣ

ܡܫܪܝܐ ܗܘܐ ܒܟܠ	[ܒܘܢܐ	[ܕܬܘܢܐ	[ܕܝܬܘܢܐ
[ܗܘܐ — — —] ܡܢ — — —	ܕܫܢܝܐ]	— — — — —	ܡܢܕܪ]

— — — — — — — —

1) Read ܡܘܩܕܘܢܝܐܢܝܘܣ. 2) Read ܐܬܝܢܝܐ. 3) Read ܐܘܪܘܒܝܘܣ. 4) Read ܡܫܠܝܘܣ.

܀ܡܢ ܡܠܟܘܬܗ ܡܢܗ. ܩܘܣܛܢܛܝܢ ܠܠܝܘܢ ܦܩܕ
ܠܡܠܟܘܬܗ. ܗܘܐ ܡܢ ܟܕ ܚܕܐ ܫܢܐ ܒܬ[ܪ] ܡܟܘܪ ܡܢ
ܠܗ ܢܬܒܥ

Fol. 14 r.

	ܟܘܢܐ ܕܫܢܐ	ܕܪ̈ܘܡܝܐ ܕܒ[ܝ]ܬ	ܕܦܪ̈ܣܝܐ ܡܟܘܪ	
..ܦܬܐ ܐܠܐܟܣܢܕܪܝܐ ܡܢ ܪܘܡܝܐ	ܡܠܟܘܬܗ ܬܢܝܢܐ ܐ̄.			
ܗܘ ܕܐܬܟܠ ܠܐܠܟܣܢܕܪܝܐ ܘܐܢܫ				
ܠܗ [ܠܟܘ]ܪܣܝܐ ܫܢܝܐ ܘ̄܀				
[ܡܠ]ܟܘܬܗ ܡܢ ܬܢܝܐ ܐ̄ [ܒ]ܠܚܘܕ	ܠܗ	ܐ	ܚ	
ܐܬܠܝ ܡܢܗ ܒܟܠܗܘܢ܀..܀				
ܘܡܢ [ܐ]ܬܪܝܡ ܐܘܢܘܪܝܘܣ ܡܢ	ܕܠܝ̈ܠܐ ܘܐܬܝܬܝܢܐܘܣ ܠܡ			ܗܘܐ — — — ܕܡܢ
ܐܬܪܘܗ: ܘܦܘܡ ܒ̄ [ܦܩ]ܝܕܐ܀	ܘܠܡܠܘܗܝ ܐܚܪܢ.			ܠܐ — — ܒܠܟܣܢܕܪܝܐ[1]
[ܗ]ܘܐ ܗܘܐ ܦܬܐ. ܘܗܘܝ [ܡ]ܘܢܘܪܘܣ	ܘܫܢܐܘܡܠܟܘܬܗ ܬܢܝܢ ܚ̄.			
ܕܐܬܦܫܛܘ [ܒܟ]ܐܡܟܢܬܐܘܣ	ܡ	ܐ	ܠܗ	܀ܡܢܗ ܩܘܩ ܕܩܢܐ[2]
ܒܡܢܬܐ ܕܐ ܡܢ [ܒܢ̈ܝ] ܗܘ	ܐܠܘܡܛܝܠܘܣ ܦܘܠ̄			܀ܗܘܐ ܗܕܐ ܦܬܐ
ܕܡܠܟܘܬܐ܀				ܘܡܫܟܚ ܚܝܠܐ ܟܠ̄
܀ܡܢܗ ܦܘܠܘܩܘܣ ܦܪܘܐ ܒܡܢܬܐ	ܡܐ	ܒ	ܡܘ	ܟܠܗܝܢ ܡܢܗ. ܘܟܕ

ܪܒ ܕܫ̈ܢܝܐ܀
܀ܗܘܐ ܒܢܝܐ ܦܘܪܟܐ ܘܐܡܪܘܐ
ܒܩܘܣܛܢܛܝܢܘܦܘܠܝܣ܀ ܒܫܢ̄ [ܒ]ܐܐܒ
ܐܝܟ ܕܐܫܬܥܝܘ [ܒܡܢܝܢܐ] ܕ̄ܠ
ܕܫ̈ܢܝܐ܀
ܡܬܒ]ܝܐ ܩܘܣܛܢܛܝܢܘܣ ܚܝܐ
ܒܐܠ]ܘܢܛܝܣ ܚܝܐ ܒܪܘܡܐ
ܘܡ]ܫܪܐ ܠܡܘܪܕܐ [ܕܩܘ]ܠܘ
ܐܘܣܝܐ܀

ܡܒ	ܠ	ܣܐ	ܒܫܢܬܐ ܗܘܬ ܐܚܪܬ ܗܘܬ܀
ܡܓ	ܒ	ܣܒ	
ܡܕ	ܗ	ܣܓ	
ܐܘܠܘܡܦܝܐܣ ܪ̈ܦ			
ܚܡܫ ܫ̈ܢܝܐ ܠܘܬ ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܕܐܘܪܝ: ܘܠܘܬ ܟܠܗܘܢ ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܕܦܘܪܣܐ ܕܡܕܢܚܐ. ܡܬܦܫܪ ܠܡܘܪܕܐ ܘܡܬܢܨܚܐ ܗܘ ܕܒܗܠܝ܀			

— — — — — — — ܗܘ ܕ̄ܠ ܕܐܬܩܢܘ ܫ̈ܢܝܐ: ܕܐܠܗܘܬ
ܡܢܗ ܦܥ̄ܠ ܕܥܡܐ ܡܟܝ]ܢܐ ܐܬܝܗ ܠ[ܐܘ]ܢܘܡܝܘܣ[3]

1) Referred by a mark of reference to the year 40 of the era of James.

2) The date is in red and divided by a line from the note. There is a mark of reference at the year 41 of the era of James, which perhaps refers to this note.

3) There is a mark of reference after the statement about Eunomius in the text above, which may refer to this note.

Fol. 14 v.

	ܕܦܪ̈ܣܝܐ ܥܒܕܘ	ܕܪܘܡܝܐ ܘܡܠܟܘ	[ܝܘܢ]ܝܐ ܕ[ܥܒܪ]ܝܐ	
ܢܦܩ ܘܐܠܟܘ ܠܗܡܒܠ ܒܪ̈ܬܐ ܕܦܠܘ ܕܒܢܪܘ ܐܣܛܪܛܝܓܘ ܢܘܙܐ. ܘܒܗ ܐܡܪ ܐܕܐ ܘܡܛܠ ܐܢܘ ܡܢ ܐܪܟܐ ܕܪܘܡܝܐ. ܐܦ ܐܓܪ ܒܗ ܒܗ ܒܗܘܢ ܥܘܠܐ. ܐܠܦܐ ܐܢܘܢ. ܘܗܘܘ ܐܬܪܘ ܒܠܒܗܘܢ ܟܘܠܬܐ ܒܩܠܒܗܘܢ ܕܐܘܪܒܣܡܘܣ ܢܥܡܐ ܀	ܡܒ ܡܗܘ	ܘ ܐ	ܡܗܘ ܡܘ	ܡܐ — — — — — — — — — ܟܠ — — — — — — — — — ܐ: ܒ — — — — — — — — ܒܪܘ — — — — — — — — — — ܕܐ ܐܬܬܐ — — — — — ܗܘܐ ܢܥܡܐ — — — — — — ܘܢܩܦ: — — — — — — — ܐ]ܬܪܗ ܀ — — — — — — —
ܒܗ ܥܩܒ ܐܠܐܠܡܣܘ[ܣ] ܐܦܣܩܘܦܐ ܫ̈ܢܝܐ ܡ ܘܒܬܪ ܐܦ̈ܣܩܘܦܐ ܕܦ — ܘܐܡܠܟ ܠܐܒܣܘܢܐ ܗ ܐܫܬܝ: ܡܒܟ ܣܡܝܟ ܟܟ ܒܐܢ. ܘܒܡܕܘ ܡ[ܢ] ܕܟ ܒܒܝܬܐ ܕܐܒܣܘܢ[ܐ] ܦܛܪܘܣ. ܫ̈ܢܝܐ ܐ܀ ܡܛܠܕܝ ܐܘܪܬܘܕܘܟܣܐ ܡܢ ܒܝܬܐ ܕܐܘܪܘ[ܐ] ܡܢ ܐܬܪܗ. ܘܡܠܐܡܠܐ	ܡܡܡ ܡܐ	ܣ ܠ	ܡܐ ܡܣ	ܒܗ ܘܠܟ]ܗܘ ܢܘܦܐ ܠܗ]ܒܠ [ܐ]ܘܪܬܘܕܘܟܣܐ. ܘܥܒܪ ܠܐܒܣܘܢܐ ܐܦܣܩܘܦܐ ܩܘܪܐ. ܡܛܠ ܕܗܘ ܕܗܘ: ܐܦ ܐܠܐܡܣܘܣ ܐܘܣܛܝܐ ܡܢ ܒܝܬܗ. ܘܟܬܒ ܣܝܩܘܠܝ ܐܬܪܗ: ܠܗܡܣܘܣ ܗܘ ܕܡܛܪܘ ܦܣܩܬܐ ܡܢ ܡܒܣܛܘܣ ܀ ܡܠܐܡܣܘܣ ܒܪܒܠ ܗܘܠ ܒܡܘܣܛܪܛܝܓܘ
	ܘܐܠܡܣܛܘܣ ܦܣ̈ܩܐ			
	ܡܣ ܡܓܗ	ܣ ܠ	ܡܓܗ ܕ	
	ܒܪܘ ܐܣܛܪܛܝܓ ܫ ܕܒܘܗܪ ܫ̈ܢܝܐ — ܫܢ̈ܐ			

ܦܘܠܘܣ ܡܢ ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܐܪܣܢܝܘܣ[1]
ܕܐܬܪܐ ܕܩܘܡܣܐ ܕܐܬܡ: ܐܝܣܝܕܘܪܘܣ
ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܕܐܬܐܬܐ. ܗܘ ܕܝܢ
ܡܬܝܕܥ ܗܘܐ ܒܝܘܡܬܐ ܗܠܝܢ.
ܘܒܐܡܝܠܘܣ ܕܐܡܝܕܐ.
ܘܐܝܣܝܕܘܪܘܣ ܕܚܡܨ. ܘܦܠܛܘܪܘܣ
ܕܡܒܘܓ: ܐܚܘܗܝ ܕܠܗ
ܕܒܐܡܝܠܘܣ ܀

ܠ	ܡܒ	ܐ
ܡܢܗ ܘܐܠܐܬܡܠܐܘܗܝ ܒܝ ܐܡܠܟ ܩܕܡ ܡܒ ܘܐܝܟ ܒܫܢܘ ܐܬܠܐܘܗܝ ܫܢܝ. ܕܒܬܪ ܗܘܐ ܐܘܛܪܘܦܝܘܣ ܐܦ ܡܢ ܫܢܝ ܐܒܘܗܝ ܫܢܘܗܝ		
ܢܒ	ܢ	ܒ

ܠܐܟܣܢܕܪܝܐ ܐܦ ܒܙ[ܒ]ܢܐ
ܐܦܝܣܩܘܦܐ܀ ܒܝ ܕܝܢ
ܒܟܠ ܚܕ ܒܐܬܪܗ ܡܬܝܕܥ
ܗܘܐ ܬܘܒܐ ܡܢ ܐܦܪܝܡ.
ܡܢ ܒܟܢܫܐ ܩܕܝܫܐ ܕܢܝܩܝܐ.
ܒܬ ܚܡܫܝܢ ܀
ܡܬܝܕܥ ܗܘܐ [ܒܟܒ]ܐ ܗܕܐ.
ܠܟܠܗܘܢ ܡ[ܦ]ܣܩܬܐ
ܒܐܬܘܬܐ܀ [ܒ]ܐܟ[ܒܝ]ܫܘܬܐ
ܕܝ܀ ܕܝܘܣܩܘܪܘܣ ܡ[ܢ]ܐ

ܡܢܝܢܐ ܕܫܢܝܐ ܘܙܒܢܐ ܡܬܝܕܥ ܗܘܐ܀ ܐܦ ܒܗ ܠ[ܘܩ] ܒܐܬܘܬܐ
ܡܬܝܕܥ ܗܘܐ ܒܟܬܒ[ܐ] ܗܢܐ[3] .. ܐܦܪܝܡ ܕܝܢ܆ ܗܘ ܕܐܦ ܐܒܘܗܝ ܠܟܠܗܘܢ[4]

ܡܬܟ[ܬܒ] ܫܢܐ ܟܠ ܐܝܟ ܕܗܘ[ܐ] — — — — — — — — — — — — — — —
ܘ]ܡܬܟ[ܒ ܗܘ]ܐ ܠܟܠܗܘܢ ܐܬܘܬܐ [ܕܡܢܝܢ ܡܬܝܕܥܢ
— — — — ܟܠ [ܒ]ܟܠܗ ܚܕܐ — — — — — — — — — — — — — — — — —
— — — — ܘ]ܬܘܒܐ — — — — — — — — — — — — — — — — — — —
— — — — ܗܘ ܗܘ — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

1) Read ܐܪܣܢܝܘܣ.
2) Read ܚܪ.
3) After this word the words ܒܗ ܠܘܩ ܒܐܬܘܬܐ are repeated but enclosed within lines.
4) Under this are some fragments of letters, which seem to form part of a separate note.

ܡܫܝ[ܚ]ܐ ܗܘܐ ܒܡܘܢܘܦܘܣܝܛܝܣܘܬܗ
ܕܡܠܟ ܗܘܐ ܒܪܘܡܐ ܗܘܐ. ܐܦܝܣܩ
ܕܡܢܐ ܗܘ ܕܐܒܘܗܝ ܠܦܠܝܛܘܣ [ܒ]ܝ ܢܦܫ
ܕܢܦܩ ܡܢ ܥܠܡܐ ܘܐܬܪ̈ܐ[1] [ܘܐ]ܬ[ܐ]ܡܠܟ
ܐܢܘܢ. ܡܢ ܒܬܪ ܐܪܟܘܣ ܕܝܢ [ܙ]ܢܘܢ
ܘ]ܒܬܪܗ: ܐܢܣܛܣܝܘܣ ܒܬܒ[ܐ]ܠܘܬܐ ܒܡܕܝܢ[ܬ]ܐ
ܘܐܘܩܝܘܣ ܒܢܘܬܐ ܒܥܝܢ [ܐ]ܝܟ ܕܐܡ[ܪ]ܢܘ ܡܢ
ܚܕ ܗܘܐ ܐܢܘܢ: [ܘܠܐ] ܚܘܘ ܡܟ[ܝ]ܠ ܡܫܝܚܐ ܒ[ܬ]ܪܬܝܢ. [ܐ]ܡܪ
ܘܠܐ ܡܫܟܚ ܠܡ[ܐ]ܡܪ ܠܡܫܝܚܐ [ܕ]ܐܡ ܐܠܗܐ܀

ܕܦܪܣܝܐ ܕܐܪܕܫܝܪ..	ܕܪܘ[ܡ]ܝܐ ܘܡܠܟܘ	ܒܘܢܐ ܕܫܢܐ
ܐܘܠܘܡܦܝܐܣ ܩܣ̄ܛ		
ܐ	ܝ	ܠܒ

ܡܘ [ܩ]ܪܝܐ — — — — — — —
ܘܠܗ[ܘ] — — — — — — —
ܕܠܗܘܢܘܢ ܐܝܟ — — — ܦ — — —
ܒܠܚ[ܘܕ] ܕܝܢ ܥܠ ܐܪܬܐܘܕܘܟܣܐ
ܐܝܟ ܕܘܟܝܐ. ܡܢ ܐܦܝܣ ܠܠܐܬܪܘ[ܬ]ܐ
ܕܢܦܩܘܢ ܒܗܘܢ ܥܠ ܡܐ ܕܙܒ[ܢ]ܐ܀
ܦܠܓܐ ܗܘܐ ܒܗ ܡܢ ܐܠܗܘܬܗ
ܒܡܫܝܚܐ: ܠܦܪܨܘܦܐ
ܕ]ܐܬܐ ܠܥܠܡܐ ܡܢ ܒܬܘܠܬܐ
ܕ]ܡܫܝܚܐ ܥܠ ܐܪ̈ܬܐ. ܘܠܡܫܝܚܐ[2]
ܒܡ [ܐܠ]ܗܐ ܗܘ ܕܐܬܐ [ܒܪܗ
ܦܫܝ ܠܗܘܢ ܕܢܦܫܐ. ܐܦ ܒܗ
ܣܒܝܘ܀

Fol. 15r.

— — — — — — — —				
— — — — — — — —				ܘܐ ܬܐ[ܬܐܘܕܘܣܝܘܣ ܫܢܝܐ ܩ ܫܢܐ] ܫ
— — — — — — — —	ܕ[ܐ]	ܐ	ܒ	ܫܢܬ ܩܦ̈ ܕܝܘܢ̈ܝܐ[1] ÷
— — — — — — — —				ܐ ܫܢܘ̈ ܫܢܐ ܒ ܫܢܐ ܒ.
ܡ — — — — — — —				
— — — — — — — —	ܢܘ ܢ	ܒ [illegible]	ܐ ܒ	
— — — — — — — —				
— — — — — — — —				ܐܠܟܣܢܕܪܘܣ ܦ̈
ܒ — — — — — — —				÷ܡܠܟܘܬܐ ܕܚܒܝܒܐ ܒܫܢܬ
ܟܘ — — — — — — —	ܡ	ܒ	[illegible]	ܕܢܝܐ ܐܠܝܣܒܐ÷[2][3]
— — — — — — — —				
ܗ — — — — — — —				
ܗ — — — — — — —				
— — — — — — — —				
— — — — — — — —				
ܗ — — — — — — —				

1) Perhaps we should read ܘܡܢܝܢܐ.

2) Read ܕܝܠܡܣ.

3) At the bottom of the page is written in Greek *Θεοδοσιούπολις*.

Fol. 15 v.

ܟܢܫܐ ܬܢ[ܝܢ]ܐ ܕܢܘܣܐ: ܕܐܠܝܐ ܕܩ̈ܢ ܕܐܦܝܣܩܘܦܘܣ [ܠܘܩ
ܡܩܕܘܢܝܘܣ ܕ[ܦܢܘ]ܡܛܘܡܩܘܣ: ܠܥܢܝܢܐ ܡܠܟܘܬܐ ܗܘܣܛܐܬܝܘ[ܣ]ܥܠܡܐ
ܗܘܝ ܕܐܢ]ܫܐ ܠܡܐܩܕܘܢܝܘܣ ܡܠܟܐ ܥܡ ܪܘܚܐ ܘܠܟܢ
ܬܪܝ]ܢܐ❖ ܟܕ ܐܬܟܢܫ ܡܩܕܘܢܝܘܣ. ܦܢܘ ܠܓܪܝܓܘܪܝܘܣ ܕܢܐܙ
ܠܐܬܪܗ: ܘܐܬܩܢܐ ܥܠ ܐܦܝܣܩܘܦܘܬܐ ܕܩ̄ܘ ܠܐܬܪܗ ܕܢܣܝܢܘܣ❖

	ܒܫܢܝ ܕܦܪܣܝܐ	ܕܪ̈ܘܡܝܐ ܬܐܘܕܘܣܝܘܣ	ܕܦܪ̈ܣܝܐ ܫܒܘܪ	
ܡܕܒܪܝܢ ܗܘܘ ܒܚܕܐ ܗܘܐ: ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܐܢܛܝܘܟܘܣ ܕܐܢܛܝܘܟ. ܘܐܡܒܪܘܣܝܘܣ ܕܡ[ܐ]ܕܝܠܢܘܣ. ܘ[ܦܘ]ܠܝܢܘܣ ܕܐܠܗܐ ܕܩܕܝܫܐ ܘܡܠܛܝܘܣ ܕܐܪܬܘܕܘܟܣܐ❖	ܟܐ[ܚ][1]	ܗ	ܕ	ܟܕ[3] ܡܠܟܘܬܗ ܕܒܪ ܡܠܟܐ ܠܡܩܕܘܢܝܘܣ ܡܢܗ ܕܝܠܗ ܢܟܣܘܗܝ ܟܕܡܐ ܕܐܦܘܠܝܢܐ. ܦܘܠܝܢܘܣ ·· [ܐܬ]ܟܢܫ ܐܬܪܘܣܝܘܣ ܦܠܓܐ ܡܢ ܐܟܘܗܝ❖ ܗܘܝ ܐܬܪܘܟܣܐ ܐܢܛܘ[ܢ] ܕܐܦܘܠܝܢܐ. ܡܩܕ[ܘ] ܠܘܬ ܐܦܝܣ[ܩܘ] ܦܘܠܝܢܘܣ[4]
	ܡܢ ܗܘܝܘ ܥܕܡܐ ܟܕ ܐܦܣܩ ܗܘܐ ܐܘܪܫܠܡ ܕܐܬܪܝܢ ܘܐܦܣܩ ܗܘܝ ܗܘ ܦܐܕܘܗܝ ܩܕܡ ܟܠ ܕܝܢܐ ܣܓܝܐܐ❖			—————— —————— ——————
ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܕܟ ܗܘ ܕܐܠܟܣܢܕܪܝܐ ܬܐܘܦܝܠܘܣ	ܠܗ ܦܘ	[ܘ] ܐ	ܐ ܒ	

ܐܘܠܘܡܦܝܐܣ ܪ̈ܢܐ			ܗ̈ܢܐ ܕܝ .. ܐܣܛܘܡܘܣ ܕܗܘ ܗܘ ܒܠܘܩܐ. ܦܘܪ[ܘ]ܦܘ ⁘
ܗܠ	ܝ	[ܐ]	
ܗܡ	ܦ	[ܒ]	
ܗܢ	ܝ	[ܓ]	
ܗܣ	ܠ	ܘ	
ܐܘܠܘܡܦܝܐܣ ܪ̈ܢܒ			
ܗܥ	ܢ	ܐ	ܠ ܕܘܝܕ[2]
ܗܦ	ܟ	ܝ	
ܗܨ	ܝ	ܦ	
⁘ ܗܢܐ ܫܢܬܐ ܘܐܠܟܣ[ܢ]ܕܪܘܣ ܘܦܪܢܣ ܐܘܣܝܘܣ			

------------ ܐܠ ܕܐܘܠܡܦܝܘܣ ܐܣܛܘܡܘܣ ------------

------------ ܕܪܐ ܕܐܠܟܣܢ ܗܘ ܗܦ[ܝ]ܐ ------------

------------ ܦܘܠܘܡܦܝܐܣܛܘܡܘܣ ------------

1) Read ܢܫ.

2) Referred by a mark of reference to the year 64 of the era of James.

3) Over this is written in red ܦܢ.

4) Under this column is written in Greek — — σηρος — — — γριος.

Fol. 18 v.

ܡܢܟܐ ܗܘ ܕܩܘܣܛܢܛܝܢܘܣ ܘܩܘܣ[ܛ]ܢܛܝܘܣ ܀

ܡܠܟ ܩܘܣܛܢܛܝܘܣ ܦܠܛ ܗܘ ܟܠܗ ܘܐܬܐܢܣܝܘܣ ܐܦܝܣܩ	ܕܦܪ̈ܣܝܐ ܫܒܘܪ	ܕܪ̈ܗܘܡܝܐ ܩܘܣܛܢܛܝܢܘܣ	ܟܘܢܫܐ ܕܫ̈ܢܝܐ	
ܐܠܟܣܢܕ܀ ܦܦܐ ܩܘܣܛܢܛܝܢ[ܘ]ܣ	ܡܐ	ܗ	ܟܚ	
ܩܘܣܛܢܛܝܢܐ ܠܐܠܡܘܣ ܡܐܬ:	[ܐܘܠܡܦܝܐܣ ܪ̈ܦܛ]			
ܗܘܐ ܦܣܩܐ܀ ܩܘܣܡ	ܡܒ	[ܙ]ܐ	[ܟܛ]	ܐܘܣܒܝܘܣ ܕܝܠܗ [ܦܣܩ]
ܩܘܣܛܢܛܝܢܘܣ[1] ܡܐܬ:	[ܡ]ܓ	[ܚ]	[ܠ]	ܠܟܬܒܐ ܕܙܒܢܐ
ܠܩܘܠܐܢܘܣ ܐܦܝܣܩ	[ܕ]	[ܛ]	[ܠܐ]	ܕ[ܩܘܣܛܢܛܝܢܘܣ] ܫ̈ܢܝܐ
ܕܐܠܡܘܣ ܗܘܐ ܩܦܣܐ܀ ܗܘܐ	[ܗ]	[ܝ]	[ܠܒ]	ܟ܀ — — — — — — — —
ܠܐܢܛܝܘܣ ܕܐܢܛܘܟܝܐ.[2] ܘܢܛܝܩ				— — — — — — — — —
ܗܘܐ ܠܟܘܪܣܝܐ ܕܐܬܐ				
ܐܘܕܘܟܣܝܘܣ ܕܓܪܡܢܝܩܝܐ܀				
ܕܒܬܪ ܗܢܐ ܡܢ — — —				

— — — — — — — — — — —

— — — — — — — — — — —

ܡܢ ܗܝܕܝܢ ܐܫܬܪ[ܪ]ܘܗܝ ܗܘ ܕܐܦܩܘ ܐܢܫܐ ܒܐܘܪܫܠܡ [ܕ]ܐܬܒܢܝ ܗܘܐ ܕܡܢ:
ܕܐܬܒܢܝܘ ܐܢܫܝܢ ܕܡܢܗ ܗܘܘ. ܘܒܬܪܗ ܕܡܢ. ܐܬܠܬܐ܀ ܒܫܢܬ
ܗܘܬ. ܡܠܟܘܬ ܗܘܬ ܠܐܬܘܪ. ܗܘ ܕܗܘܬ ܡܫܬܟܚܐ ܕܐܘܪܫܠܡ܀ ܦܪܣ
ܡܠܟܘܬܗ ܕܐܬܘܪ: ܠܘܬ ܡܠܟܐ ܡܩܕܘܢܝܐ. ܘܡܢ ܗܝܕܝܢ ܦܠܓܐ ܡܠܟܐ
ܡܕܝܢܬܐ ܕܡܠܟܘܬܐ: ܢܦܩ ܡܢ ܐܬܘܪܝܐ ܕܐܬܐ ܠܡܕܝܢܬܗ: ܘܡܠܟ
ܒܡܕܝܢܬܐ܀ ܡܢ ܐܝܟ ܐܪܒܥܐ ܡܢ ܐܬܘܪܝܐ. ܕܡܢ ܗܘ
ܠܐܪܥܐ ܡܢ ܡܩܕܘܢܝܐ: ܘܐܝܟ ܠܟܠܗ ܕܐܬܐ. ܡܢܗܘܢ
ܡܢ ܐܬܐܝܘ ܒܐܬܘܪܝܐ ܡܢ ܒܬܪ ܐܪܒܥܝܢ[3] ܠܡܠܟܘܬܗ. ܡܢ
ܕܒܠܐ ܗܘ ܡܠܟܘܬܗ[4] ܠܐ ܗܘܐ ܐܝܟ ܕܐܬܐ ܕܐܬܪܐ ܠܗ: ܕܢܦܩ
ܠܗ: ܡܢ ܫܢܝܐ ܕܡܠܟܘܬܐ [ܕܐܬܘܪ.] ܗܘ ܕܝܢ ܡܢ ܒܬܪ ܕܐܬܘܪܝܐ
ܕܐܬܐ. ܘܐܬܢ[ܝ] ܡܢ ܐܪܒܥ[ܝܢ] ܒܝܘܡܝ ܡܢ ܡܠܟܘܬܗ ܕܡܠܟ[ܘܬ]
ܠܐܬܘܪ]ܝܐ ܐܝܟ ܡܢܐ ܐܝܟ ܐܢܫܝܢ ܒܬܪܝܢ ܠܡܩܕܘܢ]ܝܐ. ܡܠܟܐ
ܗܘ ܕܡܢ ܒܬܪ ܡܢ ܒܝܬ ܡ[ܠܟ] ܐܡܪ: ܕܡܢ ܐܬܐ ܐܝܟ ܫܢܝܐ[ܐ]

ܡܠܟܐ ܗܘܐ ܒܫܢܬ [ܗܘܐ — — —] ܡܢ — — — —	[ܒܫܢܝܐ ܕܒܬܪܐ]	[ܕܐܬܘܪܝܐ] — — — — — —	[ܕܩܕܡܝܐ ܡܩܕܘܢ]

— — — — — — — —

1) Read ܡܩܕܘܢܝܐ. 2) Read ܕܐܬܘܪܝܐ. 3) Read ܐܪܒܥܝܢ. 4) Read ܡܠܟܘܬܗ.

Fol. 14 r.

܀ܡܢ ܡܚܠܝܢܘܗܝ ܥܒܕ. ܣܡܣܡ ܚܠܘܗ[ܝ] ܦܠܛܐ
ܠܡܚܠܝܢܘܗܝ. ܗܢܐ ܡܢ ܒܬܪ ܣܒܠ ܘܡܝܬ ܒ[ܝ]ܕ ܡܠܟܘ ܚܢܩ
ܠܗ ܢܦܫܗ

	ܒܘܢܐ ܕܩܠܝܐ	ܕܪ̈ܗܘܡܝܐ ܕܠ[ܚ]	ܕܦܪ̈ܣܝܐ ܡܠܟܘ	
..ܗܢܐ ܐܢܐܣܛܣܝܘܣ ܗܘ ܕܘܪܐ ܗܘ ܕܐܪܒܠ ܠܐܠܟܣܢܕܪܝܐ ܘܐܬܝ ܠܗ [ܠܟܘ]ܦܪܝܐ ܥܠܝܐ ܘ̄܀ [ܡ]ܠܟܘܬܗ ܡܢ ܫ̈ܢܝܐ ܐ̄ [ܕ]ܠܗܘܢ ܐܒܠܝ ܗܘܐ ܒܒܬܘܠܐ܀.. ܘܡܢ [ܐ]ܠܐܝܒܗ ܐܢܐܣܛܣܝܘܣ ܗܘ ܐܬܠܝܘ: ܘܗܘܐ ܒ̄ [ܦܦ]ܝܐ܀ [ܗ]ܘܐ ܗܢܐ ܦܐ. ܘܗܘܐ [ܣ]ܘܢܗܘܕܘܣ ܕܐܦܣܘܣ [ܒܬ]ܪܟܣܛܪܣܘܣ ܒܥܠܡܐ ܕܐ ܡܢ [ܒܗ̈ܕ] ܗܘ ܕܡܠܟܘܬܐ܀ ܀ܗܢܐ ܦܝܠܘܟܣܝܢܘܣ ܦܘܛܝ ܒܫܢܬܐ	ܡܠܟܘܬܗ ܫ̈ܢܝܐ ܐ̄.			
	ܟܗ	ܐ	ܣ	
	ܕܒܗ ܘܐܠܝܛܝܢܘܣ ܒܗܢ ܘܐܦܝܣ ܐܢܘܢ. ܘܐܬܡܠܟܘ ܩܠܝܐ ܡ̄.			ܗܘܐ — — — ܕܡܢ ܠܐ — — ܒܐܠܟܣܢܕܪܝܐ[1]
	ܡ	ܐ	ܢܗ	܀ܗܢܐ ܡܢܚ ܕܩܠܝܐ[2]
	ܐܘܣܛܝܢܘܣ ܩܐܣ̄			܀ܗܘܐ ܗܢܐ ܦܠܐ ܘܢܥܒܕ ܣܒܐ ܒܠܐ
	ܡܐ	ܒ	ܗܘ	ܒܠܘܥܝ ܡܢܗ. ܘܒܬܪ

ܕ̄ܟ ܕܦ̈ܠܓܐ ܀ ܀ܗܘܐ ܕܝܢ ܦܘܪܣܐ ܘܐܡܪܘ ܩܘܣܛܢܛܝܢܘܣ܀ ܟ̄ܒ [ܒ]ܐ[ܒ] ܐܡܠܟ ܝܘܠܝܢܘܣ [ܩܣܪܐ] ܫ̄ܝ ܕܦ̈ܠܓܐ ܀ ܡܠܟ[ܘܬ]ܐ ܩܘܣܛܢܛܝܘܣ ܚܕܐ ܠܐܠ[ܟ]ܣܢܕܪܘܣ ܘܚܕܐ ܒܢܘܗܝ ܘܡ[ܠ]ܟܘ ܠܛܘܪܝܐ [ܕܗܢ]ܘܢ ܐܢܬܐ ܀	ܡܟ	ܫ	ܗܡ	ܟܡܫܐ ܗܘܐ ܐܢܫܐ
	ܡܠ	܀	ܡܟ	ܗܘܐ܀
	ܡܒ	ܗ	ܡܠ	
	ܐܘܢܘܡܝܘܣ ܗ̄ܘܐ			
	ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܕܩܘܙܝܩܘܣ ܘܥܠ ܟܠܗܘܢ ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܘܐܦ ܥܠ ܡܫܝܚܐ. ܘܡܫܬܪܐ ܠܛܘܪܝܐ ܘܐܘܣܝܐ ܗܘ ܕܒܢܝܐ ܀			

— — — — — — — ܗܘ ܫ̄ܝ ܕܐܪܝܘܣ ܦ̈ܠܓܐ: ܕܐܬܢܘ

ܥܠ ܦܪܣ ܕܫܢܐ ܡܟܝ[ܢ]ܘܗܝ ܐܬܐܘ ܠܦ[ܠܣ]ܛܝܢܘܣ[3]

---

1) Referred by a mark of reference to the year 40 of the era of James.

2) The date is in red and divided by a line from the note. There is a mark of reference at the year 41 of the era of James, which perhaps refers to this note.

3) There is a mark of reference after the statement about Eunomius in the text above, which may refer to this note.

ܡܠ — — — — — — — — — —

ܟܠܐ — — — — — — — — —

ܟܕ ܐ: — — — — — — — —

ܟܢܘ — — — — — — — — —

— — ܐܝܟܢ ܙܐ — — — — — —

ܐܡܬܐ ܘܗܘ — — — — — — —

ܘܢܦܩ : — — — — — — — —

ܐ]ܬܪܐ ܀ — — — — — — — —

ܟܕ ܘܐܬ]ܘ ܐܦܣܩܦܐ
ܠܗܘ]ܟܠܐ [ܐ]ܪܬܘܕܘܟܣܘ.
ܘܫܪܐ ܠܐܦܣܩܦܐ ܐܦܝܣܩܘܦܐ
ܩܕܝܫܐ. ܘܐܡܪ ܗܘ ܕܗܘ: ܐܦ ܐܬܟܢܫܘ
ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܡܢ ܟܠܗ. ܘܟܕ ܫܡܥܘ ܣܗܕܘܗܝ
ܐܬܪܐ: ܠܗܘܢܘ ܗܘ ܕܡܪܐ
ܩܕܝܫܐ ܡܢ ܡܫܝܚܐ ܀
ܡܛܠܬܪ ܟܪܟܐ ܗܘܐ ܟܢܫܘܬܐ

[ܝܘܢ]ܝܐ ܕ[ܐܒ]ܐ	ܕܪ̈ܗܘܡܝܐ ܘܡܠܟܘ	ܕܦܪ̈ܣܝܐ ܡܠܟܘ
ܫܘ	ܘ	ܫܒ
ܫܗ	ܐ	ܫܘܗ
ܫܛ ܫܝ	ܒ ܓ	ܫܦ ܫܦܐ
ܐܘܠܘܡܦܝܕܐ ܪܦܚ		
ܫܝܓ ܕ	ܕ ܗ	ܫܦܓ ܫܦܕ
ܟܕ ܐܪ̈ܫܢ ܕ ܕܦܪ̈ܣܝܐ ܫܢܝ̈ܢ ܬܠܬ		

ܢܦܩ ܘܐܠܨܘ ܠܗܘܠܝܐ
ܒܪ̈ܒܢܐ ܦܢܘ ܕܒܟܪܗ
ܐܢܛܝܘܟܘܣ ܢܨܪ. ܘܟܕ
ܐܒܪܗ ܐܚܐ ܘܡܛܪ ܐܝܟ ܡܢ
ܐܪܥܐ ܕܪ̈ܗܘܡܝܐ. ܐܦ ܫܘܝܢ ܟܕ
ܟܕ ܟܦܢܘ ܫܢܐ. ܐܠܝܐ[2] ܐܢܫ.
ܘܗܘܘ ܐܪ̈ܡܝܐ ܟܠܗܘܢ ܫܠܡܐ
ܟܦܠܟܘܢ ܕܐܘܪܟܣܢܣܘ ܢܦܫܐ ܀

ܟܕ ܫܦܟ ܐܠܐܣܛܘ[ܪ]ܘܣ
ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܩܕܝܫܐ ܡܢ
ܘܟܕ ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܪܦ
ܘܐܬܟܢܫ ܠܐܦܣܩܘܦܐ ܘ
ܐܬܟܢܫ: ܫܟܒ ܣܗܕܐ ܟܕ
ܟܐܢܪ. ܘܟܠܗܘܢ ܘ[ܡ] ܪ̈ ܒܟܢܫܐ
ܕܐܬܟܢܫ[ܘ] ܦܪܣܘܢ. ܩܕܝܫܐ ܀
ܡܛܠܬܪ ܐܘܪܬܘܕܘܟܣܘ
ܡܢ ܟܢܫܐ ܕܐܘܪܬܘ[ܕ] ܡܢ
ܐܬܪܐ. ܘܡܬܩܒܠ

Fol. 14 v.

ܘܟܠܗܘܢ ܡܢ ܐܦܣܩܘܦܐ ܐܢܛܝܘܟܝܐ[1]
ܘܐܪܝ ܕܩܘܣܛܢܛܝܢܐ ܪܐܡ: ܐܘܣܛܢܬܝܘܣ
ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܕܐܠܟܣܢܕܪܝܐ. ܗܘ ܕܝܢ[2]
ܡܫܝܚ ܗܘܐ ܒܪܒܐ ܗܘܐ.
ܘܒܐܦܣܩܘܦܘܬܗ ܕܐܦܪܝܡ.
ܘܐܢܛܝܘܟܝܐ ܕܣܘܪܝܐ. ܘܐܬܚܪܒܬ
ܕܐܬܒܢܝܬ: ܐܬܩܢܝܬ ܕܫܠܡ
ܕܐܦܣܩܘܦܘܬܗ ܀

ܠ	ܒ	ܐ
	ܡܢܐ ܘܐܠܟܣܢܕܪܘܣ ܡܢ ܐܡܝܪ ܫܢܐ ܒ̄ ܘܐܝܟ ܕܐܡܪ ܐܠܟܣܢܕܪܘܣ ܒܪܗ. ܘܒܬܪ ܗܘܐ ܐܘܠܝܡܦܝܐܕܐ ܐܝܟ ܡܢ ܫܢܝ ܐܦܘ ܒܪܢܫܐ	
ܠܒ	ܠ	ܒ

ܠܩܘܣܛܢܛܝܢܐ ܐܝܟ ܒܪܢܫܐ
ܐܦܝܣܩܘܦܐ܀ ܡܢ ܒܪܗ
ܒܬܪ ܗܘ ܕܐܘܪܚܐ ܡܫܝܚ
ܗܘܐ ܦܘܠܣ ܡܢܗ ܐܦܝܣܩ.
ܡܢܐ ܒܫܢܐ ܩܕܡ ܕܩܕܝܫ.
ܒܗ ܒܫܢܬܐ܀
ܡܫܝܚܐ ܗܘܐ [ܒܪܒܐ] ܗܘܐ.
ܠܒܪܢܫܐ ܡ[ܘܗܒܬ]ܐ
ܒܐܝܬܘܬܐ܀ [ܒ]ܐܬ[ܒܣܝܡܘ]ܬܐ
ܕܝ . ܕܝܘܢܢܘܣ ܡ[ܢ]ܐ

ܡܣܡܟܐ ܕܒܒܠ ܘܒܟܠܗܘܢ ܡܫܝܚ ܗܘܐ܀ ܐܦ ܒܗ ܒ[ܗ] ܒܐܬܘܬܐ
ܡܫܝܚ ܗܘܐ ܒܒܒܘ[ܬ]ܐ[3] .. ܐܦܪܝܡ ܕܝܢ. ܗܘ ܕܐܦ ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܠܗܠܝܢ[4]

ܡܠܟ[ܘ]ܬܐ ܫܢܝܐ ܟܠ ܐܝܟ ܕܐܬ[ܐ] — — — — — — — — — — — — —
ܘ[ܡܠܟ]ܐ ܗܘ[ܐ] ܒܠܚܘܕ ܐܝܟܢܐ [ܕ]ܡܢܗ ܡܢܘܬܗ
— — — ܠ [ܕ]ܒܪܗ ܗܘܐ — — — — — — — — — — — — — — — —
— — — — ܘ]ܬܘܬܐ — — — — — — — — — — — — — — — — —
— — — ܗܘ ܗܘ — — — — — — — — — — — — — — — — — —

1) Read [Syriac].
2) Read [Syriac].
3) After this word the words [Syriac] are repeated but onclosed within lines.
4) Under this are some fragments of letters, which seem to form part of a separate note.

[illegible]

Fol. 15 r.

—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—
ܦ	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—
ܪ	—	—	—	—	—	—	—
ܩܘ	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—
ܬ	—	—	—	—	—	—	—
ܬ̄	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—
ܬ	—	—	—	—	—	—	—

ܝܘ ܐ[ܠ]ܘܢܣܛܣ ܫܢܝܐ] ܘܝ ܫܢܝܐ ܚ			
ܕ[ܝ	ܠ	ܕ	ܐܢܐ ܫܪܝܬ ܕܢܨܪ[ܐ]
ܠ ܡܠܟܘ ܫܢܝܐ ܕ ܫܢܝܐ ܕ.			
ܝܘ ܘ	ܒ ܠ	ܠ ܒ	
ܐܢܣܛܣܝܘܣ ܩܝ			
ܝܕ	ܕ	ܠ	ܐܬܒܢܝܬ ܡܕܝܢܬܐ ܕܒܗ ܢܘܩܝ ܐܬܩܪܝܬ[3]

1) Perhaps we should read ܘܒܙܒܢܐ.

2) Read ܕܐܢܛܘܢ.

3) At the bottom of the page is written in Greek Θεοδοσιούπολις.

Fol. 15 v.

ܒܫܢܬ ܩܦ[ܐ] ܕܝܘܢܝܐ: ܕܐܡܝܪܘ ܕ̈ܕ ܕܐܠܘܦܣܘܣ [ܒܢܝ
ܣܘܪܘܣ ܕܦܢܝ[ܩ]ܘܐ: ܠܡܕܝܢܬܐ ܡܠܟܘܬܐ ܩܘܣܛܢܛܝܢܘ[ܦܘܠܝܣ
ܗܘܝܘ ܕܐܚ[ܪ]ܝܢ ܠܡܐܟܣܝܡܝܢܘܣ ܡܠܟܐ ܥܡ ܩܘܡܐ ܘܠܒܢܝ
ܬܪܥ[ܡ]ܘܢ܀ ܒ ܐܬܒܢܝ ܣܘܪܘܣ. ܒܢܐ ܠܩܘܣܛܢܛܝܢܘܣ ܕܐܬܐ
ܠܐܢܐܢܘ: ܘܐܡܝܪ ܠܗ ܐܦܣܩܘܦܐ ܕܗ̄ ܠܐܢܛܝܘܟܝܐ܀

	ܚܘܫܒܐ ܕܫܢܐ	ܕܬܘܩܦܐ ܠܐܝܘܣܛܘܣ	ܕܦܢ̈ܝܩܐ ܡܨܪܝ	
:ܡܬܢܨܚ ܗܘܐ ܒܟܠ ܗܠ ܐܦܣܩܘܦܐ ܐܢܛܝܘܟܝܐ ܕܐܬܘܢܝ. ܘܐܦܣܩܘܦܘܣ ܕܐ[ܪ]ܝܘܣܛܘܣ. ܘ[ܐܦܣ]ܩܘܦܘܣ ܕܐܬܢܐ ܕܐܫܟܚܐ ܘܝܘܣܛܘܣ ܕܐܪܥܣܝܘܣ܀	ܟ[ܚ][1]	ܗ	ܬ.	ܒ[8] ܡܠܟܘܬܗ ܕܐܠ ܩܢܐ ܠܩܘܣܛܢܛܝܢܘܣ ܡܠܟ ܕܠܝ ܣܠܩܘܣ ܠܒܢܐ ܕܐܢܛܝܘܟܝܐ. ܘܐܬܚܠܦܘ ·· [ܐ]ܬܪ ܐܦܣܩܘܦܘܬܐ ܥܠܝܗ ܥܡ ܐܒܘܗܝ܀ . ܗܘܝܘ ܐܬܐܘܣܒܝܣ ܐܝܬ[ܐ] ܕܐܢܛܝܘܟܝܐ. ܐܦܣܩ[ܦ] ܠܗܘܢ ܐܦܣܩ[ܘܦ]ܐ ܦܠܛܝܢܘܣ[1]
	ܒܗ̄ ܘܗܘܐ ܐܝܟܢܐ ܕܐܬܡܢܝܘ ܒܗ ܫܢܬܐ ܗܕܐ ܐܝܟ ܕܐܝܬ ܕܐܡܪܝܢ ܘܫܢܬܐ ܗܕܐ ܕܝܢ ܡܢܝܢ ܩܕܡ ܠܗܘܢ ܫܢܝܢ ܣܓܝܐܬܐ܀			— —
ܐܦܣܩܘܦܐ ܕܪܗܘܡܐ ܠܟܠܡܢܛܝܘܣ ܐܠܘܦܘܣܘܣ	ܫ̈ܛ ܦ	[ܘ] ܐ	ܐ ܒ	

ܐܠܘܡܦܝܐܣ ܪܙ			ܩܠܝܠ ܕܝܢ .. ܐܦܣܩܘܦܐ ܕܗܘ ܡܢ ܠܘܩܒܠ. ܗܘܪ[ܘ]ܡܘ ܀
ܫܠ	ܚ	[ܢ]	
ܫܠܒ	ܛ	[ܪ]	
ܫܠܓ	ܝ	[ܣ]	
ܫܠܕ	ܝܐ	ܘ	
ܐܠܘܡܦܝܐܣ ܪܝܚ			
ܫܠܗ	ܒ	ܐ	ܟ̄ ܝܥܩܘܒ(2
ܫܠܘ	ܓ	ܒ	
ܫܠܙ	ܕ	ܓ	
܀ܗܢܘ ܫܢܝܐ ܕܐܠܝܦ[ܢ]ܝܢ ܗܘܐ ܐܦܝܣܩܘܦܘܬܐ			

— — — — — — — — — ܠܐ ܕܐܬܦܠܓܘ ܐܦܣܩܘܦܐ — — — — — — — — —

— — — — — — — — — ܫܢ[ܝܢ ܡܢ ܣܠܩܬܗ ܕܦ — — — — — —

— — — — — — — — — — ܘܐܡܬܘܬܦܘܠܘ — — — — — — — — —

1) Read ܚܝ.

2) Referred by a mark of reference to the year 64 of the era of James.

3) Over this is written in red ܡܢ.

4) Under this column is written in Greek — — σηρος — — — γριος.

Fol. 16 r.

[ܡܢܝܢܐ ܕܫܢܝܐ]	[ܕܫܢܝܐ ܕܐܘܠܘܡܦܝܐܕܐ]	[ܕܦܪ̈ܣܝܐ ܘܪܘܡܝܐ]
ܣܚ	ܡܘ	ܝ
ܐܘܠܘܡܦܝܐܣ ܦܝ̈ܠܣ		
ܣܛ	ܘ	ܐ

ܐܝܠܝ ܐܘܠܘܡܦܝܐܣ ܟܠ
ܐܦܠܝܛܘܣ ܦܪܘܫܐ. ܘܒܗ
ܫܘܪܐ ܕܒܒܠ. ܐܬܝܒ
ܦܪܘܫܐ ܘܐܬܒܛܠ. ܒܡܘܣܝܩܐ
ܕܐܬܐܝܣܘܣ ܗܘ ܪ̈ܫܐ.
ܘܐܬܘܪܝܣܘܣ ܗܘ ܪܒ܀

ܐ — — — — — — — — —
ܒܐܬ[ܢ]ܘܒܐ — — — — — —
ܒܒܒܠ ܗܘܐ [ܡܕ]ܝܢ[ܬ]ܐ܀
ܗܘܐ ܡܠܟܐ — — — — — —
ܒܢܘܐ. ܟܬܒ — — — —
ܐܘܠܘܡܦ[ܝܐ]ܣ — — — —
ܗܘܐ — — — — — —
ܦܪܘܫܐ — — — — — — — —
ܕܝ ܚ — — — — — — — — — —
ܘܐܝܟܐ — — — — — — — — —
ܘܟܘܢ[ܝ]ܐ ܀ — — — — — — — — — —

ܒܝܬ ܟܠܗ ܕܐܬܐ: ܐܒܪܗ ܡܠܟܐ ܠܒܪ[ܗ] ܐܘܪ[ܢ]ܣܘܣ܀
ܕܟܪ ܗܘ ܒܟܬܒܐ ܕܐܘܣܒܝ: ܐܬܘܪܓܐܣܘܣ܀

ܠܐܪ[ܩܕ]ܝܘܣ ܗܘܐ ܡܠܟ
ܘܐܡܠܟ ܐܢܘܪ[ܝ]ܘܣ
ܘܐܘܢܘܪܝܘܣ ܒܡܥܪ[ܒ]ܐ
— — — — — — ܬܐܘܕ[ܘ]ܣܝܘܣ ܙܥܘܪܐ:

ܠܐ ܐܝܬ ܒܗ ܡܕܡ ܩܢܘܢܐ ܗܢܐ:		
ܠ	ܡ	ܐ
ܫܢܝ̈ ܐܪܩܕܝ[ܘ]ܣ ܗܘ ܚܕ ܐܘܢܘܪܝܘܣ [ܫܢ̈]ܝ ܠܐ		

ܐܪܟܐܕܝܘܣ ܘܐܘܢܘܪܝܘܣ ܗܘܘ ܒܗ[2]

— — — ܠ — — — — — — — — — —

1) We should probably read ܒܝ ܒܝ.

2) There is a mark of reference at the notice of the defeat of Eugenius, which perhaps refers to this note.

ܡܫܝܚܐ ܗܘܐ ܡܫܡܫ]ܢܘܗܝ

ܘܐܬܚܙܝܘܗܝ ܠܗ[ܘ ܡ]ܠܟܐ (¹

ܘܒܬܪܗ — — ܒܗ — — — — —

— — — — — —

[ܫܢܝܐ ܕܥܠܡܐ]	[ܕܪ̈ܘܡܝܐ ܐܘܠܡܦܝܐܕܐ]	[ܕܦܪ̈ܣܝܐ ܡܠܟܐ]
ܠܐ	ܐ	ܒ
ܠܒ	ܒ	ܓ
ܐܘܠܡܦܝܐܕܐ ܪ̈ܝܘ		
ܠܓ	ܓ	ܕ
ܠܕ	ܕ	ܗ
ܠܗ	ܗ	ܘ
ܠܘ	ܐ	ܙ
ܐܘܠܡܦܝܐܕܐ ܪ̈ܝܙ		

[ܒܗ ܫܢܬܐ ܐܬܝܠܕܘܗܝ

ܡܢ ܒܬܫܥܣܪܐ ܫܢܝܢ ܕܐܘܓܘܣܛܘܣ

ܘܫܘܡ ܗܘ ܕܩܝܣܪ]

ܒ[ܛܒܪܝܘܣ ܩܣܪ ܐܘܓܘܣܛܘܣ

ܕ[ܗ (⁴ — — — — — —

ܠܐ — — — — — —

ܐܬܚܙܝ

²)ܢܬ[ܒܥ]ܐ ܠܗܠܝܢ ܐܝܟ ܡܬܝܕܥܐ

ܠܐ ܐܬܐܡܪܘܗܝ. ܘܟܕ [ܗܘܐ

ܡܢܟ ܐܬܝܠܕ]ܬ (³ ܒܗܘܦܛܐ ܕܡܫܝܚܐ ܘܐܬܝܗܒܬܗܘܢ [ܐܝܟ ܕܐܢܫ]ܐ

ܕܝܢ ܐܡܪܝܢ: ܒܗܘܦܛܐ ܕܝܢ ܗܘ ܕܒܝܬܘ [ܒܗܘܢ ܐܒܘܢ ܡܫ]ܟܢܝܢ ܕܫܢܝܐ

ܡܢ ܗܘܢ ܠܫܘܪܝܐ ܒܗܘ [ܡܫܝܚܐ] ܡܠܟܐ. ܕܟܬܝܒ ܒܬܫܒܘܚܬܐ ܕܫܢܝܐ.

ܘܡܬܒܪܝܢ ܫܢܝ̈ܐ ܘܙܒܢܐ܀

	ܠܚ ܠܚ	ܐ ܚ	ܚ ܛܘ	
ܡܬܒܥܐ (5) — — — — — —	ܩܘܡ ܡܘܬܢܐ [ܗܘܐ ܘܗܝ ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܘܡܥܕܪܐ ܠܐܟܣܢܝܐ. ܘܗܘܐ ܚܠܦܘܗܝ ܐܦ ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܕܗ. ܐܘܣܛܐܣܝܘܣ. ܩܝܡ ܡܢ ܫܢ[ܬ] ܡܠܟܘ[ܬܗ] ܕܩܣܛ ܘ — — — ܕܫܝܢܐ. — — — ܫܢܬܐ — — — — — —			ܡܛܠܬ ܗܘܐ ܒܥܠ[ܬ]ܐ ܗܘܐ ܕܡܫܡܫ ܒܥܒ[ܕ] ܐܪܘܣܛܘܒܘܠܘܣ (6) ܐ[ܦܝܣܩܘܦܐ ܕܐ[ܢܛܝ]ܘܟܝܐ ܡܬܝܕܥ ܕܐ[ܬܪܐ] — — — — — — ܒ[ܗܘ]ܢ (7) ܗܘ ܩܕܡ [ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܕܟܠ]
ܥܠ — — — — — —				
ܐ — — — — — —				
ܐ. — — — — — —				

[ܫܢܬ ܬܠܬ. ܒܗ ܗܘ ܙܒܢܐ ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܕܢܝܩܘܡܕܝܐ ܒܐܬܪܗ ܡܬܝܕܥ] (8)

---

1) Supplied from Greg. 2) Probably referred by a mark of reference to the year 76. 3) Supplied from Mich.

4) The ܕ is followed by a numeral, which makes this supplement probable. If so, the remains of the letter show that it must be ܗ in accordance with the reckoning adopted from Arsacius onwards, not ܐ in accordance with the reckoning adopted for the earlier bishops: see p. 315 note 2.

5) Above this are some Greek letters. 6) Read ܐܪܘܣܛܘܒܘܠܘܣ.

7) ܠܐܟܣܢܝܐ and ܐܦܝܣܩܘܦܐ are excluded by the visible remains of letters, ܐܘܪܒܐܢܘܣ by the date.

8) Quoted by El. Nis. from the chronicle of James.

Fol. 17r.

[ܫܢܬ ܢܛܠܘ. ܒܗ ܫܢܬ ܐܬܢܨܚܘ ܡܠܟܐ ܕܦܪܣܝܐ ܒܫܡܫܐ ܕܝܢܐ ܒܐܕܪ

ܫܢܬ ܢܛܡܘ. ܒܗ ܫܢܬ ܢܦܠ ܐܣܛܘܡܟܐ ܕܐܘܪܗܝ ܘܗܘܐ ܒܐܪܥܐ ܙܘܥܐ])[1]

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

— — — — — — — ܠܐ — — — — — ܘܡܢ ܐܬܬܪܝܘ — — — — —

— — — — — — — — — ܐ. ܡܢ ܐܦܪܝܩ[ܝ]ܐ ܗܘ ܐܦ ܚܠܠ ܕܪܗܘܡܝܐ

ܘܐܬܪܘܚܡܘܗܝ ܘܚܠܦ[ܗ]ܘܢ[2] ܐܦ ܚܝܠܐ ܕܪܗܘܡܝܐ: ܘܡܚܐ

— — — — — — ܘܡܣܝܒܘܗܝ ܡܢ ܟܣܦܐ. ܠܐ ܢܬܠ — — — — — —

Fol. 17v.

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[ܝܘ ܡܠܟܘܬܗ ܕܡܪܩܘܣ ܩܣܪ] ܐ
ܐܘܠܒܝ[ܐܢ]ܘܣ ܫ

[ܐ]	ܠ	ܡܝ	ܐܘܣܛܬܝܘܣ ܪܒ ܗܘܐ ܒܥܕܬܐ
[ܒ]	ܠܐ	ܡܒ	ܕܐܢܛܝܘܟܝܐ. ܘܡܩܕܘܢܝܘܣ ܗܢܐ
ܓ	ܠܒ	ܡܓ	ܗܘ ܕܡܢ ܐܘܣܛܬܝܘܣ ܀ ܗ
[ܕ]	ܠܓ	ܡܕ	ܒܥܕܬܐ ܕܩܘܣܛ ܠܗ ܦܫܛ ܥܡܐ ܀
ܐܘܠܘܡܦܝ[ܐ]ܣ [ܫ]ܗ [3]			
[ܐ]	ܠ[ܕ]	ܡܗ	
[ܒ]	[ܠܗ]	ܡ[ܘ]	
[ܓ]	[ܠܘ]	ܡ[ܙ]	
[ܕ]	[ܠܙ]	[ܡܚ]	

1) These notices are quoted by El. Nis. trom the chronicle of James. 2) Supplied from Sokrates.

3) The 305 th Olympiad has been accidentally omitted. The words ܐܘܠܘܡܦܝܐܣ ܫܗ are written at the side, but crossed out. Under them are the detached letters ܫ ܗ.

Fol. 18 v. [1])

Fol. 18 r.

— — — — — ܦܪܫܘ. ܦܪܫܘ ܡܢ ܕܐܪܬܘܕܘܟܣܘ ܣ[ܠܩ ܘܟܠܠܗܘܢ

ܠܐܘܪܫܠܡ]ܗܘ. ܗܠܝܢ ܕܝܢ ܕܐܠܟܣܢܕܪܝܐ.]ܐܦܣܩ

ܠܡܫܝܚ]ܐ]ܗܘ. ܗܘ ܗܘܐ ܕܟܘܪܗܢܐ ܩܫܝܐ: — — — — —

— — — — — — — ܐ[ܦܣܩܘܦܐ ܕܝܢ ܗܠܝܢ ܕܐܦܩܘܗ ܡܢ]ܗ[ܝܡܢܘܬܐ

ܕܝܢ ܠܐ ܡܬܩܒܠܝܢ] ܗܘܘ ܡܢ ܐܢܫܐ: ܘܠܐ ܡܫܡܫܝܢ ܗ]ܘܘ

ܠܡܫܝܚܘ]ܬܗ: ܕܝܢ ܠܐ ܫܪܝܢ ܗܘܘ ܒܡܫܡܫܢܘܬ]ܐ

— — — ܕܝܢ ܐܚ]ܪܢܐ ܐܢܫܝܢ. ܟܢܫܘܬܐ[4] ܟܠ[ܗ]ܝܢ ܘ[ܒܟܢܫܐ

ܦܘܠܘܣ — — — — — —]ܡܢ ܐܚܪܝܢ ܐܢܫܐ ܘܦܘܠܚܢܐ] ܕܡܕܢܚܐ

— — — — — — ܕܐ[ܬ]ܒܢܝܬ ܒܝܬ ܕܝܢܐ. ܗܟܢ[5] — — — —

— — — — — — — — — — ܕܐ ܐܢܬ. ܡܢ ܗܘܐ ܗܝ — — — —

— — — — — — — — — — — — ܚܕ ܪܘܚܐ ܘܒܗ — — — — —

— — — — — — — — — — — ܡܟܬܒ — — — — — — — —

[ܡܛܠ ܕܗܘ ܒܗ ܡܢ ܠܘܬ ܡܠܟܐ ܕܪܗܘܡܝܐ ܒܫܢܬ ܕܐ

ܒܝܘܡ ܐܚܪܝܢ. ܘܐܡܪ ܒܥܠܕܒܒܘ ܠܘܬ ܒܪ ܒܢܘܗܝ ܒܪܝܫ ܡܢ ܥܡܐ ܗܘܐ. ܘܐܡܪ ܒܥܠܕܒܒܘ ܐܚܪܢ][6]

---

1) The sequence of years in the canon makes it clear that this page immediately follows fol. 17 v and therefore precedes fol. 18 r.

2) Quoted by El. Nis. from the chronicle of James.

3) These notices are quoted by El. Nis. from the chronicle of James. See p. 316, note 2.

4) The letters ܘܠܗ seem to be crossed out.

5) The gaps are supplied from Mich. and Greg.

6) Quoted by El. Nis. from the chronicle of James.

Fol. 19r (1).

— — — — — — ܚܘܒ]ܢܐ ܕܫ̈ܢ[ܝܐ

ܕܦܪ̈ܣܝܐ ܟܣܪܘ ..	ܕܪ̈ܗܘܡܝܐ ܐܣܛܘ	ܚܘܒ]ܢܐ ܕܫ̈ܢ[ܝܐ
ܟܕ	ܠ	ܡܝܓ
ܟܓ	ܝ	ܡܝܕ
ܟܒ	ܗ	ܡܝܗ
ܟܗ	ܘ	ܡܝܘ
ܐܘܠܘܡܦܝܐܣ ܫܢܝ		

— — — — — — — — — —
— — — — — — — — — ;
— — — — — — — — ܡܘ.
— — — — — — ܡܠܠܝܢ
— — — — — — ܐܦ]ܣܩܘܦܐ
— — — — ܠܐܢܛ]ܝܘܟܝܐ

— — — ܦܠܛܝܢܘ[ܣ ¹)
— — — ܠܟܢܘ: ܕܝ
— — — ܠܥܘܡ ܐܦ

— — — — — — — —

Fol. 19r (2).

ܗܘ — — — — — [ܒܛܪ
ܡܠܠ ܘ[ܐܬܦܪ ܦܠܛܝܢܘܣ
ܘܗܘܐ [ܒܬܪܗ ܡܩܕܘܢܝܘܣ
ܢܣܛܘܪ[ܝܢܘܣ ܐܦܝܣܩܘܦܐ
ܕܡܕܝ ܀ [ܒܐܠܟܣܢܕܪܝܐ
ܕܝ ܡܢܗ [ܐܬܟܢܝ ܡܠܟܘܬܐ
ܡܠܟܘܬܐ. [ܗܘܐ ܒܬܪܗ ܐܦܝܣܩܘܦܐ
ܕܒܗ ܦܠܛܝܢ[ܘܣ ܗܘ ܕܡܠܦܢܐ
ܡܩܕܘܢܝܘܣ ܒܐ[ܝܕ ܕܝܢ ܡܣܠܐ ܐܣܛܘ
ܡܠܦܢ ܦܠ[ܛܝܢܘܣ ܒܬܪ ܐܟܐ
ܡܠܠ ܡܢ ܐܢܛܝ[ܘܟܝܐ ܘܗܘܐ
ܡܐ[ܟ]ܘܠܐ[ܢܘܣ ܐܠܟܣܢܕܪܘܣ ܀
ܒܐܘܪܫܠܡ ܘ[ܡ ܐܦܝܣܩܘܦܐ
ܕܒܗ ܡܐܪ[ܝܢܘܣ ܀

— — — — —

[Syriac text]			Fol. 20 r.[2]) — — — — — — — — —
	[Syriac text]		[Syriac text]
[Syriac text][3])	[Syriac text]		[Syriac text]

[Syriac text]

[Syriac text][4]) [Syriac text]

[Syriac text][5]) — — —

— — — — — [Syriac text]

[Syriac text][6]) — — — — — — — — — — — — — — — —]

1) Read [Syriac text].

2) The canon shows that this fragment procedes 19 v and therefore belongs to the same page as 19 r.

3) Quoted by El. Nis. from the chronicle of James.

4) Mich. [Syriac text].

5) Mich. [Syriac text]. The obvious supplement [Syriac text] (or [Syriac text]) is excluded by the remains of the letters.

6) Mich. [Syriac text]. Pelagius was an ex-silentiary and patrician; but, as the space after the name at the end of the line is not long enough for [Syriac text], and [Syriac text] is excluded by the visible remains of the first letter, the error must be as old as James. It is however perhaps possible that [Syriac text] arises from a misunderstanding of ἀσηκρῆτις.

— — — — — ܒ]ܪ ܡ[ܠܟ
ܦܝܠܕܠܦܘܣ ܗܘ ܕܐܬ[ܩ]ܪܝ
ܕܗܘ ܦܛܠܘܡܐ]ܘܣ ܀
ܠܐܠܟܣܢܕܪܝܐ ܗܘ ܕ]ܒܢ
ܢܘܣܚ]

Fol. 19v (1).

ܫܢܝܐ ܕܦܠܐ	ܕܪܘܡܝܐ ܐܘܠܘܡܦܝܐܕܘܣ	ܕܦܪܣ[ܝ]ܐ ܡ[ܠ]ܟ
ܫܢܐ	ܐ	ܗ
ܫܡܚ	ܒ	ܘ
ܐܘܠܘܡܦܝܐܕܐ [ܩܢ		
[ܫܢܬ]	[ܢ]	ܐ

— — — — — — ܗ
— — — — — — ܠ
— — — — — — ܗ
— — — — — ܕܢܘ
— — — — ܐܪܝ — — —

Fol. 19v (2).

— — — — — — — — — —
— — — — — — — — —
ܒܝ ܐܢܛܝ̈ ܐܘܦ]ܠܡܘܣ
ܗܘ ܕܡܘܢܘܡܛܝܪ]ܘܦܠܘܣ
ܐܦܝܦܢܝܐ ܕܝܢ ܡ]ܬܩܪܘܢܘܣ .
— — — — — ܦܛ]ܦܘܣ ܀
— — — —]ܢܘܪܐ ܠܠ
— — — — — ܘ ܀

ܐܬܡܟܢ] ܕܗܘܐ ܠܐܘܩܝܐ
ܘܒܥܠܗ ܐܦ[ܪܐ] ܕܪܘܡܝܐ܀
ܡܠܟܐ ܡܫܝܚܝ[ܐ] ܐܝܬܐ. ܠܐ ܕܝܢ
ܗܟܢ ܗܢܘܢ܀ ܗܘܐ ܘ[ܐ]ܦ ܕܒ.
ܘܡܫܡܫܢܐ ܕܐܦܝ[ܐ] ܠܗܠ
ܕܩܡܫܐ ܠܬܠܐ][1]

Fol. 20 v.

ܐ[ܘ] ܘ[ܘ]ܪ ܕܢܘ ܕܦܘܪ[ܐ] ܩܢܫܐ ܠ̄ܝ.		
ܐ	ܝ	ܡܕܗ
ܐܘܠܘܡܦܝܣ ܩ̄ܒ		
ܒ	ܠ	ܡܕܐ
ܓ	ܠܒ	ܡܕܝ

ܐܠܝ[ܐ]ܒ ܗܘܘܫܝܘܣ[2]
..ܡܠܟܐ ܡܫܝܚܝ[ܐ] ܗܢܘܢ
ܕܠܗ ܒܚܘܪ ܘ[ܗܘ]ܐ

ܕܗܢܐ ܡܫܝܚܐ ܕܒܠܗ ܒܗ ܢܘܗܪ.. ܢܘܪ ܡܫܝܚܐ ܐܠܗܐ ܕܒܫܒܐ ܒܪܝܫ[ܬܐ]
ܘܡܬܕܒܪܢܐ ܕܠܗ ܠܟܠ. ܘܡܢܝܐ ܕܒܪ ܡܠܠܐ ܢܗܘܐ ܩܕܡܝܐ ܘܕܒܪܗ ܡܢܗ
ܕܡ ܦܪܘܩܐ܀ ܡܢ ܐܢܫܐ ܐܝܬ ܗܘܘ [ܡܬܐ] ܕܠܐ ܐܝܟ ܡܫܝܚܐ ܕܒܗ
ܢܘ[ܗ]ܪ ܘܒܪ] ܒܕ[ܡ]ܘܬ ܚܕ ܟܠ[ܢ]ܫ ܩ̄ ܐܠ[ܝܢ]

1) Supplied from Chron. Edess. Since these last events are there assigned to AS 810 = 174 of the era of James, little, if anything, can have been lost between these fragments. 2) Supplied from Greg.

Fol. 21 r. — — — — — ܐܠܐ ܀ [1]

— — — — ܕܒܚܕ

— — — — — —

	ܒܥܠܡܐ ܕܫ̈ܢܝܐ	ܕܪ̈ܗܛܐ ܐܘܠܘܡܦܝܐܕܐ	ܕܦܪ̈ܣܝܐ ܡܠܟܘ.	
ܗܘ ܐܪܬܚܫܫܬ ܕܡܢ̄ ܗܘ ܡܢ ܐܚܘܗܝ ܫܡܗ ܟܝܢܐ ܕܡܬܩܪܐ ܕܐܪܬܚܫܫܬ ܡܢ ܡܢܐܣܐ ܗܘ ܩܕܡܝܐ ܕܐܪܬܚܫܫܬ ܐܬܐ ܕܪܡܢ̄ ܗܘ ܀	ܡܕܗ	ܓ	ܙ	ܡܩܕܪ[ܘ]ܢ ܣܓܝ̈ܐ ܐܦܝܣܩܘܦܘ ܕܪܗܘܡܐ ܘܐܘ[ܪ]ܚܗ ܟܠ ܐܢܫ ܘܠܐ ܐܬܩܢܝ ܕܢܚܕ[ܡ]ܘܬܗ ܡܬܠ ܗܘܝܐ. ܡܫܟܚܐ [ܕ]ܐܪܥܐ ܕܡܬܟܢܫܐ ܒܡܕ̈ܝܢܬܐ ܕܪܗܘܡ[ܝ]ܐ ܀ [3]
	ܡܦ	ܕ	ܚ	
ܐܪܬܚܫܫܬ ܕܬܠ̄ ܗܘ ܒܢܐ ܘܦܪܬܐ ܕܐܚܘܗܝ ܀ ܐܪܬܚܫܫܬ ܕܬܪ̄ ܗܘ ܒܢܐ ܘܐܪܬܡܐ ܣܓܝ ܡܠܐ ܀		ܐܘܠܘܡܦܝܐܣ ܩܐ̄		ܡܠܟ ܦܪ̈ܣܝܐ
ܟܕ ܐܘܟܝܠ ܡܟܝܠ ܗܘܐ ܒܕܝܢ ܗܘܐ ܡܠܟܘܬܐ ܐܪܬܚܫܫܬ ܕܒܗ ܐܬܩܪܝ ܀	ܡܦܐ	ܐ	ܐ	
	ܡܦܒ	ܒ	ܒ	ܦܩܕ ܡܠܟܐ [ܕܦܪ̈ܣ]ܝ ܠܐܪܬܚܫܫܬ [4] ܕܢܥܒܕ ܐܘܦ[ܣ]ܢܐ ܘܦܠܚܐ ܗܘ ܐܠܐ ܐ[ܠ]ܗܐ ܗܘܐ ܕܢܥܒܕ ܠܗ[ܘ]ܢ ܕܢܗܘܐ ܒܡܠܟܘܬܐ ܘܡܬܡܟܟܘܢ ܀
	ܡܦܓ	ܓ	ܓ	
	ܡܦܕ	ܕ	ܕ	
ܐܪܬܚܫܫܬ ܕܬܠ̄ ܗܘ ܒܢܐ ܘܦܪܬܐ ܀ ܟܕ ܐܚܝܢܐ ܐܘܟܠ ܡܬܩܪܐ ܡܠܟܘܬܐ. ܥܠ ܡܫܝܚܐ ܐܪܬܡ ܀		ܐܘܠܘܡܦܝܐܣ ܩܒ̄		
	ܡܦܗ	ܐ	ܗ	ܡܢ ܒܥܠܡܐ ܕܐ[ܠܐ] ܦܠܚܐ ܘܡܢ ܐܝܠܐ ܡܠܟܘܬܐ ܘ[ܘ]ܦܬܓܡܘܢ ܐܪܬܡ. ܘܐܬܐܡܪ ܡܢܗ ܀
	ܡܦܘ	ܒ	ܘ	
	ܡܦܙ	ܓ	ܙ	
ܘܗܘ ܐܪܬܚܫܫܬ ܕܢ̄ ܗܘ ܡܢ ܐܪܬܚܫܫܬ ܀	ܡܦܚ	ܕ	ܚ	ܐܪܬܚܫܫܬ ܕܒ̄ ܟܠܟܫܢ[ܐ]ܪܐ ܗܘ ܕܡܬܩܪܐ ܐܘܟܘܣ [ܓ] [5]
		ܐܘܠܘܡܦܝܐܣ ܩܓ̄		
ܗܘ ܐܪܬܚܫܫܬ ܕܡܢ̄	ܡܦܛ	ܓ	ܓ	ܐܠܟܣܢ[ܕ]ܪܘܣ ܡܩܕ[ܘ]ܢܝܐ ܐܠܟܣܢܕ[ܪܐ]
	ܡܨ	ܕ	ܕ	

[illegible]

---

1) A mark of reference seems to place this note between the accession of Dioskoros and the comet (188—191).

2) Read [illegible].

3) The gaps are supplied from Mich. and Greg.

4) Supplied from Chron. Edess.

5) Supplied from the Chronicle of 846. (Brit. Mus. Add. MS 14, 642 fol. 27 r; see ZDMG. 51 p. 569.)

6) Read [illegible].

ܒܗ ܦܘܠܘܩܪܦܘܣ ܠܐܦܝܣܩ]ܘܦܐ
ܕܣܡܘܪܢ ܘܐܦܣ ܠܟܢ]ܫܬܗ.
ܟܠܗܘܢ ܗܠܝܢ ܕ]ܩܒܠܘ
ܠܫ]ܘܠܚܢܗܘܢ
ܕܒܬܪ]ܗܘܢ܀(² ܐܦܝܣܩܘܦܐ
ܕܪ̄ܘ] ܗܘ ܩܠܝܡܝܣ
ܐܢܛܝܘ]ܟܝܐ ܀ ܐܦܝܣܩܘܦܐ
ܕܠܐ ܗܘ ܐܝ]ܓܢܐܛܝܘܣ
ܢܣܛܘ]ܪܘܣ ܩܕܡܝܐ ܒ̄
ܐܠܟܣܢ]ܕܪܝܐ ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܕܗ̄
ܗܘ ܩܪܕ]ܘܢ ܕܒܬܪܗ
ܕܐ̄ ܦܛܪ]ܘܣ ܀
ܐܦܝܣ]ܩܘܦܐ ܕܐ̄ ܗܘ
ܐܢܛܝ]ܘܟܝܐ ܐܦܪܝܡ ܀
ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܕܒ̄ ܗܘ
ܒܝܬܡܩܕܫ ܝܗܘܕܝܐ ܐܢܛܝܘܟܘܣ ܀
ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܕܠܗ ܗܘ
ܒܪܘܡܐ ܐܠܟܣܢܕܪܘܣ ܀

ܕܡܢܝܢܐ ܕܫܢܝܐ	ܕܪܘܡܝܐ ܐܘܠܘܡܦܝܐܕܐ	ܕܦܪܣܝܐ ܗܘܝ	
ܩܘ	ܐ	ܟ	ܫܢܬ ܐܢܛܘܢܝܢܘܣ ܩܝܣܪ ܗܘ ܐܬܩܢܝ ܪܘܡܝܐ.. ܗܘܐ ܡܠܟܘܬܗ ܕܪܘܡܝܐ ܘܡܕܝܢܬܐ.. ܟܢܫܘ܀ ܗܘܐ ܒܗ ܕܐܒܘܗܝ ܀
ܐܘܠܘܡܦܝܐܣ ܩܟܘ			
ܩܟ	ܒ	ܟܒ	ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܕܐ̄ ܗܘ ܒܪܘܡܐ ܢܣܛܘܪ. ܕܒܬܪܗ ܕܐ̄ ܦܠܚܘܢ ܀ ܐܬܬܢܝܚ ܒܪܘܡܐ ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܘܡܣܬܟܠ ܀ ܐܢܬܢܝܢ ܟܢܫܐ ܕܐܢܘܢ ܒܥܠܝܐ ܕܟܢܘܫܝܐ ܕܐܒܘܗܝ. ܘܥܕܡܐ ܕܐܬܬܢܝܚ ܢܦܫܐ ܀
ܩܟܐ	ܓ	ܟܓ	
ܩܟܒ	ܘ	ܟܕ	
ܩܟܓ	ܐ	ܟܗ	
ܐܘܠܘܡܦܝܐܣ ܩܟܙ			
ܩܟܕ	ܒ	ܟܘ	ܐܦ ܐܪܝܣܛܝܕܣ ܘܩܘܕܪܛܘܣ. ܟܬܒܘ ܠܡܠܟܐ ܕܐܬܢܝܚ ܘܐܦܠܘܓܝܐ..
ܩܟܗ	ܓ	ܟܙ	
ܐܝܬ ܐܘܠܘܡܦܝܐܣ ܫܢܝܐ			ܗܘܐ ܡܠܟܘܬܗ ܕܩܘܣܛܢܛܝܢܘܣ ܡܢܝܢܐ ܕܐܘܠܘܡܦܝܐ ܘܐܠܟܣܢܕܪܘܣ ܀ ܐܦ ܐܪܝܣܛܝܕܣ

(1 ܒܗ̇ ܫܢܬܐ [ܡܢ ܦܠܓܐ ܗܘܐ
ܩܕܡܝܐ ܕܡܠܟܘ]ܬܗ ܕܗܘ[ܐ] [ܠܐܢܛܘܢܝܢܘܣ
ܕܠܐܢܛܘܢܝܐ. ܐܦ ܒܗ ܡܠ]ܟܘ (²

Fol. 21v.

[Syriac text]

[Syriac text, continued from the previous page]

1) Inserted by a mark of reference between the burning of the church and the Persian invasion (200).

2) The sense is supplied from Mich.

3) The last letter of the missing word is [Syriac letter], [Syriac letter], or [Syriac letter] which makes [Syriac word] the most probable supplement.

4) Read [Syriac word].

5) The sentence is continued on the next page.

6) There is a mark of reference after the notice of the accession of Timothy, which probably refers to this note.

Fol. 22 r.

ܟܠܗ ܝܘܢ̈ܝ: ܘܟܠܐ ܠܟܠܗܘܢ ܐܝܟ ܕܠܐ ܡܠܟܘ ܕܢܬܡܠܟܘܢ ܠܩ[ܣܢ]ܕܪܘܣ

ܕܒܠܡܝܘܣ. ܘܐܬܚܪܘ ܠܟܠܗܘܢ ܕܒܬܪ ܡܢ ܠܩܣܢܕܪܘܣ. ܘܡܠܟ[ܒܪܗ] ܗܘܐ

ܐܪܒܥ ܫܢ̈ܝܢ ܠܡܩܕܘܢܐ. ܘܗܘ ܗܘܐ ܐܠܟܣܢܕܪܘܣ ܫܢܝܐ ܠܡܩܕ[ܘ]ܢܝܐ

ܘܐܠܟܐ. ܐܝܟܢܐ ܕܩܕܡܝܐ ܩܛܠܐ ܘܫܘܐ ܢܩܘܡ ܒܗ܀ ܟܕ ܐܦܪܝܡ

ܣܩܝܠܘܣ ܕܡܠܟ ܐܦܝܩܝܪܘܣ ܒܡܩܕܘܢܝܐ. ܘܐܚܪ ܠܣܠܘܩܘܣ.

ܘܗܘܐ ܦܘܪܫܐ ܡܢܐ ܒܐܪܥܐ: ܘܐܬܩܛܠ ܩܛܠܐ܀

ܕܦܪ̈ܣܝܐ ܕܣܠܝܩܘܣ	ܕܝܘܢ̈ܝܐ ܕܦܛܠܡܐܘܣ	ܫܢ̈ܝܐ ܕܟܠܗ	
ܒ ܓ	ܝܛ ܟ	ܐܬܘ ܐܬܙ	ܐܢܛܝܦܛܪܘܣ ܗܢܐ ܕܡܢ ܒܪܝܬ ܬܠܬ ܦܘܠܚܢ̈ܐ ܘܒܪܗ ܒܡܠܟܘܬܗ ܗܘܐ ܡܘܡܢܝܛܘܣ ܟܕ ܐܢܫܐ [ܢܩܘܡܐ] ܗܘ. ܘܗܘܝܘ ܒܪܗ ܒܥܠܡܐ [ܕܦܪ]²⁾ ܕܒܘܪܐ ܡܠܟ ܒܡܩܕܘܢܝܐ [ܘܡܢܐ] ܠܡܩܕܘ ܘܠܣܠܝܩ ܘܠܐܢܛ[ܝܟܝܐ] ܘܠܐܦܣܐ ܘܠܐܬܪܘܬܗܘܢ. ܘ[ܐܦ] ܥܒܕ ܬܘܡܐ ܠܐܪܥܐ ܕܡ[ܨ]ܪܝܢ³⁾ ܘܐܬܪ̈ܘܬܐ ܘܕܘܟܝܬܐ܀
ܐܘܠܘܡܦܝܐܕܐ ܩܠ			
ܓܝ ܝܕ ܝܘ ܝܗ	ܟܗ ܟܘ ܟܙ ܟܚ	ܐܬܚ ܐܬܛ ܐܬܝ ܐܬܝܐ	ܗܠܝܢ ܒܥܘܡܪܐ ܘܡܢܐ ܠܡܠܟܘܬܗܘܢ ܘܐܟܠܘ ܐܬܪ̈ܐ ܠܐܝܢܐ ܕܟܠ ܝܘܢ̈ܝ܀
ܐܘܠܘܡܦܝܐܕܐ ܩܠܐ			
ܝܘ ܝܙ ܝܚ ܝܛ	ܟܛ ܠ ܠܐ ܠܒ	ܐܬܝܒ ܐܬܝܓ ܐܬܝܕ ܐܬܝܗ	ܗܘܐ ܡܘܬܢܐ ܪܒܐ ܒ[ܐܬܪ̈ܐ] ܐܚܪ̈ܢܐ. ܟܕ ܗܟܢ ܡܢ ܟܢܫ ܡܢ[ܝܢ ܚܕܐ] ܡܪܝܐ: ܗܟܢ ܦܪܝܣ ܕܝܘܢܝܐ. ܗܟܢ ܩܘܡ ܕܝܢ ܗܘܐ ܒܟܠܗ ܐܬ[ܪ]ܐ ܕܦܪ̈ܣܝܐ܀

ܗܢܐ ܡܠܟܐ ܀
܀ܐܦܝܩܘܪܘܣ ܕܗܘ ܡܢ ܒܪܝܬ
ܥܠܡܐ. ܡܠܟܐ ܗܘܐ ܒܪܘܡܐ ܗܘܐ
ܒܐܬܪ[ܡܝܢܐ ܘܐܝܟ] ܦܠܘܛ[ܘ]ܢܝܘܣ¹⁾
ܐܠܟܣ ܘܐܬܒܐ ܡܢ
ܠܐܠܟܣܢܕܪܝܐ. ܘܗܘ ܐܦܟܬܒܐܢܘܢ
܀ܘܟܕ ܐܦܪܝܡ ܗܘܐ ܒܐܬܘܪܝܐ
ܕܟܠ. ܘܡܠܟܘܬܗܘܢ܀ ܐܦܝܩܘܪܘܣ
ܕܐܝܟ ܡܢ ܒܐܪܥܐ ܡܬܚܙܝܢ܀
ܡܢ ܗܘܐ ܕܠܐ ܥܠܡܝܢ ܠܣܩܘܠܘܣ
ܕܒܠܡܝܘܣ: ܡܬܬܚܙܝܢ ܒ
ܐܦܝܩܘܪܘܣ ܗܘܐ ܒܡܨܪܝܢ
ܠܩܕܡ ܘܐܬܕܒܪܘܢ: ܡܛܠ
ܕ[ܠ]ܡܬܪܘ ܗܘܐ ܠܗܘܢ [ܐ]ܦܝܩܘܪܘܣ
ܡܢ ܐܪܥܐ ܕܐܠܟܣܢܕܪܝܐ܀

ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܕܝܢ ܗܘ
ܕܩܘܣܛܢܛܝܢܘܦܘܠܝܣ ܐܘܛܘܟܝܘܣ܀
ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܕܝܠܗ ܗܘ ܕܐܘܪܗܝ
ܐܡܪܘܢ܀ ܗܘܐ ܡܘܬܢܐ
ܕܛܘܪܐ ܒܒܠܝܘܢ ܐܬܛܪܐ
ܕܡܝܬܐ. ܒ̄ ܦܠܓ. ܒܫܢܬ ܕܒܪܢ
ܐܬܪ̈ܐ ܡܢ ܒܟܠ ܛܘܪܐ. ܒܫܢܬܐ
ܕܒܗ ܕܡܠܟܘܬܗ. [ܕ]ܝܘܣܛܝܢܝܐܢܘܣ
ܦܠܓܐ [ܐ]ܬܒܢܝ ܐܦܝܣܩܘܦ]ܘܬܐ
[ܕܩܘܣܛܢ]ܛܝܢܘ[ܦܘܠܝܣ ܘܗܘܐ
ܩܘܪܝܩܘܣ ܗܘ] ܕܡܬܩܪܐ
ܩܘܪܝܩܘܣ ܕܣܘܢܐ ܘ]ܦܝܫ ܠܗܘܢ
ܘܐܣܬܟܝ ܠܐܘܪܫܠ]ܡ
ܡܬܐܘܪܬܘܡ [ܡܠܘܟ]ܐ ܩ̈ܠܝܠܩܝܘܢ

ܐܘܣܛܝܢܘܣ ܡܠܟ̄		
ܪܒܗ	ܠܓ	ܒ
ܪܒܘ	ܠܕ	ܓ
ܪܒܙ	ܠܗ	ܕ

ܢܨܚܘ ܪ̈ܘܡܝܐ [ܒܩܪܒܐ] ܘܢܣܒܘ
ܩܣܛܪ̈ܐ ܒܐܬܪܐ [ܕܦ̈ܪܣܝܐ]܀
ܐܦ ܠܘܬ ܒܡܕܝܢܬܐ ܘܒܥܒܕ ܠܐܬܪܐ
ܡܫܝܚܝܐ ܕܐܬܐܪܝܐ ܘܫܡܫ ܒܪܘ ܚܠܐ܀

ܐܦ ܒܡܕܝܢܬܐ ܘܒܟ[ܪܡܐ] ܟܠܗ ܐܘܪܗܝ ܘܫܟܢܐ ܠܒܬܝܗ܀
ܘܡܢ ܗܘܐ ܗܘ[ܐ] ܕܡܬܩܪܐ ܒܠܫܢ ܝ̈ܘܢܝܐ. ܒܫܢܬ ܒܐ[ܬܪ]ܐ
ܘܒܠܬ] ܐ̄ ܩܕܡ ܐܬܐ ܐܝܟ ܠܩܪ̈ܝܬܐ ܘܡܫܠܘܬ ܡܕ[ܝܢ]ܬܐ܀
ܗܘܐ ܒܫܢܐ ܪܒܐ ܘܡܣܬܪܘܬܐ ܒܒܠܝܘ ܐܬ[ܪ]ܐ ܕܡܝܬܐ.
ܘܗܘܐ ܒܠܝܘ ܐܠܗܝܐ ܗܘ[ܐ] ܐܬܚܐ ܕܐܦܠܐ ܒܗ ܡܣܬܠܐ
ܐܦܠܐ ܗܘ ܟܢܫܐ ܡܢ ܗܘܐ ܠܡܣܟܢ̈ܐ܀

ܦܩܘ̄ ܕܫܢ̈ܝܐ	ܡܣܬܐ ܠ[ܐܘܪܚ] ܡܠܟܬܐ܀

ܐܬܡܢܥ ܡܢ ܦܠܓܐ ܠܩܘܣܛܢܛܝܢܘܦܘܠܝܣ ܠܐܘ[ܪ]ܫܠܡ
ܘܐܬܡܣܪܘܣ. ܘܬܡܢ ܕܫܢܝܐ ܩܕ̈ܝܫܐ [ܡܢܗ ܥܘܠܐ] ܗܢܐ ܕܢܐܠܐ܀
ܒܫܢܬ ܕܥܢܝܐ [ܠܘܩܐ ܘ]ܠܝܘܢ: ܐܣܝܪܘܢ [ܘ]ܪ̈ܘܡ ܡܣܘ [ܕܘ]ܟܣܘܢ [4] ܠܩܘܣܛܢܛܝܢ[ܘ]ܦܘܠܝܣ

— — — — — — — — ܒ. ܠ ܗ — — — — — — ܗܠ — — —

1) This sentence is in the margin.

2) Supplied from Mich.

3) Supplied from Greg.

4) See p. 321 note 2.

ܒ]ܬܪ ܡܠܟܐ ܕܫܡܗ [ܕ]ܪܝܘܫ
ܕܐܬܩܪܝ ܠܟܘܫܪܘܫ܀
ܒܪܬܐ ܗܘܬ [ܗܕܣ]ܐ ܗܕܣܐ ܕܐܬܩܪܝܬ܀
ܐ]ܣܬܝܪ ܕܝܢ ܗܝ [ܒܪ]ܬܗ
ܕܐܒܝܚܝܠ܀ ܒܪ [ܐ]ܚܘܗܝ ܕܡܘܪܕܟܝ
ܡܠܟܐ ܡܢ ܡܘܬܒܐ ܕܡܕܝܢܬܐ.
ܒܚܕ] ܠܗܘܢ ܐܢܫ ܐܪܛܚܫܫܬ [ܐܬܩ
ܛܠ]ܘܗܝ: ܠܐܢܫ ܠܟܠܗ [ܕܝܗ]ܘܕܝܐ
ܗܢܝܢܘܢ ܕܥܡܗ [ܕܝܗ]ܘܕܝܐ.)[1] ܘܩܛܠ ܗܡܢ܀
ܒ]ܐܘܪܫܠܡ ܗܘܐ ܐܦܝܣܩܘܦܐ
ܕ]ܝܗܘ ܝܘܝܩܝܡܘܣ܀
ܐ]ܦܝܣܩܘܦܐ ܕܒܗ ܗܘ ܒܐܘܪܫܠܡ
ܘ]ܣܠܩ܀
ܐ]ܦܝܣܩܘܦܐ ܕܝܢ ܗܘ ܒܪܘܡܝ
ܢ]ܣܠܩ܀ ܒܐܬܪܘܬܐ ܗܘ [ܐ]ܦܝܣܩܘܦܐ
ܕܝܢ ܐܠܝܫܝܒܘܣ
ܐܦܝܣ]ܩܘܦܐ ܕܒܗ ܗܘ ܒܐܘܪܫܠܡ
ܝܘܝܕܥ ܒܪܗ. ܗܘ ܗܝܕܝܢ.
ܒܪ ܐܠܝܫܝܒ ܐܝܬܘܗܝ ܗܘ
ܕܝܘܝܩܝܡ܀

ܫܢ̈ܝܐ ܕܥܠܡܐ	ܕܪ̈ܘܡܝܐ ܐܘܠܘܡܦܝܐܕܘܣ	ܕܦܪ̈ܣܝܐ ܡܠܟܘ
ܕܪܚ	ܥܗ	ܟ
ܐܪܛܚܫܫܬ ܫ ܡܐ		
ܕܪܟܛ	ܥܘ	ܒ
ܕܪܠ	ܥܙ	ܘ
ܕܪܠܐ	ܥܚ	ܝ
ܕܪܠܒ	ܥܛ	ܝܕ
ܐܪܛܚܫܫܬ ܫ ܝܒ		
ܕܪܠܓ	ܦ	ܝܚ
ܕܪܠܕ	ܦܐ	ܟܒ
ܕܪܠܗ	ܦܒ	ܟܘ
ܕܪܠܘ	ܦܓ	ܠ
ܐܪܛܚܫܫܬ ܫ ܡܘ		
ܕܪܠܙ	ܦܕ	ܠܕ
ܕܪܠܚ	ܦܗ	ܠܚ
ܕܪܠܛ	ܦܘ	ܡܒ
ܕܪܡ	ܦܙ	ܡܘ

ܒܦܪܥܐ ܒܫܡܝܐ ܢܘܗܪܐ ܐܬܚܙܝ܀
ܐܦ ܗܘܐ ܗܘ. ܐܬܚܙܝܬ ܢܘܗܪܐ
ܡܬܚܙܝܐ ܕܥܠ ܡܥܪܒܐ
ܗܘܐ܀ ܗܘܐ ܒܝܘܡܐ
ܕܝܘܡܐ ܢܘܗܪܐ ܡܢ ܡܕܢܚܐ
ܠܗܘ ܡܠܟܐ: ܡܛܠ ܗܢܐ
ܕܥܒܕ. ܘܡܢܗܘܢ
ܗܠܝܢ ܐܦ ܒܢܘܗܪܐ
ܐܦܝܣܩܘܦܐ܀
ܗܪܩܠܝܛܘܣ ܕܐܦܣܘܣ
ܫܡܥ ܒܗܘܢ ܙܒܢܐ܀
ܦܝܠܘܢ ܗܘܐ ܕܩܕܡ܀
ܗܘܐ ܦܝܠܘܣܘܦܐ ܦܝܬܓܘܪܘܣ
ܕܗܢܐ܀ ܗܢܐ ܡܠܟܐ
ܐܝܬܘܗܝ. ܡܛܠ ܗܡܢܘܬܐ.
ܘܥܡ ܕܠܐ ܐܝܬ ܢܦܫ ܡܬܐ
ܟܠ ܗܡܢܘܬܐ ܟܠ ܟܕܘ. ܐܠܐ
ܟܠ ܐܝܬ ܐܝܟ ܐܢܫܝܢ[ܐ] ܢܡܘܣ.
ܘܐܝܟ ܕܠܐ ܡܠܟܝܢ ܠܐܦܪܝܢ܀

Fol. 22v.

ܒܐܬܪܗ܂ ܡܢ ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܕܒܝܬ܀
ܐܦܛܪܝܩܘܣ܀ ܠܐܢܛܝܘܟܝܐ [ܕܝ]ܢ
ܐܝܟ ܗܘܐ ܠܗܘܢ ܐܦܝܣܩܘܦܐ [ܕ]ܟܠܗ܂
ܟܢܘܫܬܐ ܐܝܟ ܗܘܐ ܠܥܘܠ
ܘܠܐܬܪܘܬܗܘܢ܂ ܒܗ ܕܝܢ ܒܐܢܛܝܘܟܝܐ
ܢܦ[ܩ]ܘܢܗܘܢ ܐܝܟ ܗܘܐ܂ ܗܢܝܢ [ܗܘ
ܕܗܘܐ܂ ܘܠܐܬܪܘܬܗܘܢ [ܗ]ܘ
ܕܐܠܟܣܢܕܪܝܐ:[2] ܗܘ [ܕܒ]ܪ ܒܪܢܫ
ܦܠܓܐ܀

ܕ ܣܗܕܢܘܬܗ ܥܢܐ ܠܟ.		
ܐܘܠܘܡܦܝܐܣ ܫܢܐ		
ܪܗܠ	ܐ	ܟܗ
ܪܗܒ	ܒ	ܟܘ
ܪܗܓ	ܓ	ܟܙ
ܪܗܕ	ܕ	ܟܚ
ܐܘܠܘܡܦܝܐܣ ܫܠܘ.		

ܣܪ]ܓܝܣ[3] ܐܘܪܬܘܕܟܣܐ ܢܐ ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܕܢܘܪ[ܕ]ܝ.
ܠܩܠܘܢܝܘܣ [ܡܢ ܐܠܟܣ]ܢܕܪܝܐ ܗܘ ܕܣܦܪܐ ܕܝܠܗ ܐܘܣܒܝ܀ ܡ[ܠܟ]ܐ ܐܢܛܘܢܝܢܘܣ
ܡܢ ܐܢܛܘܢ[ܝ]ܢܐ. ܘܗܘܐ ܦܪܬܢܩܣ܀ ܡܠܟܐ ܐܢ[ܛܘܢ]ܝܢܐ
ܡܢ ܡܘ]ܢܛܢܘܣ[ܡܣܩ]ܘ ܡܢ [ܒ]ܐܢܛܝܘܟܝܐ ܒܬܪ ܐܣ[ܛ]ܒܠܝܢܘܣ
ܘ]ܫܢ܀ ܡ — — — — — — — — — — — —
[ܫܢܬ ܦܗܘ. ܒܗ ܫܠܡ ܐܣܛܘܢܝܘܣ ܡܢ ܕܒܪܗ ܒܥܠܕܒܒܐ ܐܬܕܢܚܘ ܡܢ ܒܝ ܒܣܡܐ ܡܝܬ.
ܫܢܬ ܦܙ. ܒܗ ܫܢܬ ܐܣܛܘܢܝܘܣ ܡܠܟܐ ܕܪܗܘܡܝܐ ܒܝ ܒܠܥܢܝ ܡܝܬ. ܘܡܠܟ ܒܬܪܗ ܦܪܢܝܘܣ.
ܫܢܬ ܦܚ. ܒܗ ܡܝܬ ܦܪܢܝܘܣ ܡܠܟܐ ܕܪܗܘܡܝܐ. ܘܡܠܟ ܒܬܪܗ ܡܩܪܝܢܘܣ.
ܫܢܬ ܪܨ. ܒܗ ܣܠܩ ܡܠܟܐ ܠܟܠܗ ܐܝܣܛܘܢܝܐ ܒܗ ܒܫܢܬܐ.[4]

1) Supplied from Greg..

2) Read ܕܐܠܟܣܢܕܪܝܐ.

3) There is a mark of reference at the name of Sergius above, which probably refers to this note.

4) These notices are quoted by El. Nis. from the chronicle of James. In the period in which the last notice falls our MS is complete, but it is not found there.

— — — — — — ܕ[ܝ] ܩ[ܛܠ
ܦܠܠܝܘܣ ܗܘ ܕܐܬ[ܩ]ܛܠ
ܘܗܘ ܦܠܘܛܪ[ܘ]ܣ ܀
ܠܠܒܘܣܝܐ ܗܘ ܕ]ܒܣ
ܗܘܝ]

Fol. 19v (1).

ܕܦ̈ܪܣ[ܝܐ ܡ[ܘ]ܕ	ܕܪ̈ܘܡܝܐ ܐܓܘܣܛܘܣ	ܒܘܢܝܐ ܕܫ̈ܢܐ
ܕ ܘ	ܐ ܒ	ܡܡܐ ܡܡܒ
ܐܘܠܘܡܦܝܐܣ [ܩܦܗ]		
ܐ	[ܝܚ]	[ܡܡܛ]

— — — — — — — ܕ
— — — — — — ܒ
— — — — — — ܗ
— — — — — ܚܘ
— — — — — ܐܝܪ — — —

Fol. 19v (2).

— — — — — — — — — —
— — — — — — — —
ܒܝ ܐܝܪܝ ܐܘܓ]ܘܣܛܘܣ
ܗܘ ܕܡܘܢܛܝܢܘ]ܣ ܘܣܛܘܣ
ܐܘܓܘܣܛܘܣ ܕܝܢ ܡ]ܐܘܪܝܩܘܣ ܀
— — — — — ܡܗ]ܡܢܘܣ ܀
— — — — [ܡܘܪܐ ܠܗ
— — — — — — ܗܘ ܀

ܐܣܟܝܡ] ܕܗܘܐ ܠܐܘܣܛܐ
ܕܒܟܠܗ ܐܪܥ]ܐ ܕܪܗܘܡܝܐ܀
ܡܛܠ ܡܫܬܐܠܐ] ܐܝܬܐ. ܠܐ ܕܝܢ
ܡܫܟܚ ܡܫܝܚ܀ ܗܘܐ ܘܗ]ܘܠ ܦܠ.
ܘܡܣܡܣܢܐ ܕܐܦܝܣ]ܩܘܦܐ
ܩܫ̈ܝܫܐ ܠܚܡܐ][1]

Fol. 20 v.

ܐ̄ܠ ܘ[ܗܘ ܕܒܗ ܕܦܣܚܐ] ܥ̈ܢܐ ܠ̄ܓ.		
ܡܕܗ	ܝ	ܐ
ܐܘܠܘܡܦܝܐܣ ܩ̄ܕ		
ܡܕܘ	ܝܐ	ܒ
ܡܕܙ	ܝܒ	ܓ

ܐܬܝ[ܐ ܩܘܣܛܢܛܝܢܘܣ[2]
..ܡܛܠ ܡܫܬܐܠ[ܐ ܡܫܝܚ
ܥܠܘܗܝ ܥܒܘܪ ܘ[ܗܘܐ

ܒܥܠ ܫܢܐ ܒܟܠܗ ܟܠܗ ܢܘܪܝܢ.. ܢܘܪ ܡܫܬܐܠܐ ܐܬܝܬ ܒܥܘܠܐ ܡܥܠ[ܬܐ
ܘܡܬܒܣܢܐ ܟܠܗ ܠܠܐ. ܘܡܫܝܚܐ ܒܗܢ ܡܠܟܐ ܢܫܡܐ ܘܡܫܝܚ ܘܒܟܘ ܡܢܐ
ܠܡ ܩܕܡܝܐ܀ ܡܢ ܐܢܫܐ ܐܬܐ ܗܘ [ܡܢܐ ܒ]ܠܐ ܐܢܫ ܡܫܝܚܐ ܕܒܗ
ܢܘ[ܪ ܘܒܢ] ܒܟ[ܠ]ܗ ܫܢܐ ܒ[ܘܪ]ܟܐ ܦ̄ ܠܐ[ܠܦܝܢ

1) Supplied from Chron. Edess. Since these last events are there assigned to AS 810 = 174 of the era of James, little, if anything, can have been lost between these fragments. 2) Supplied from Greg.

Fol. 21 r.

ܐܠܐ ✣ [1] — — — — —

ܕܒܟܡ — — — —

— — — — — —

ܒܡܢܝܢܐ ܕܫܢ̈ܝܐ	ܕܝ̈ܘܢܝܐ ܐܠܟܣܢܕܪܘܣ	ܕܦܪ̈ܣܝܐ ܡܠܟ.	
ܡܕܓ	ܓ	ܝ	ܡܩܕܘܢܝ̈ܐ ܣܛܪ̈ܐ ܐܘܠܛܝܦܘܣ ܕܪܘܡܐ ܘܐܬ[ܪ]ܗ ܠܐ ܢܦܩ ܘܠܐ ܐܬܚܘܝ ܕܟܕ[ܡܘܢ] ܡܠܟܐ ܗܘܐ. ܡܩܕܘܢܝܐ [ܕܐܪܐ] ܡܢ ܩܕܡ ܠܡܩܕܘܢܝܐ ܕܪܘܡ[ܝ]ܐ ✣ [3]
ܡܗ	ܕ	ܛ	
ܐܘܠܘܡܦܝܐܣ ܩܚ̄			ܫܢܐ ܦܒ̄ ܕܝܘܢܝܐ
ܡܠ	ܗ	ܐ	✣ ܦܝܠܝܦܘܣ ܡܩܕܘܢܝܐ [ܕܗܘܐ] ܐܒܘܗܝ ܕܐܠܟܣܢܕܪܘܣ [4]
ܡܢ	ܘ	ܒ	ܕܐܘܪܫܠܡ ܐܦ[ܝ]ܣܩܘܦܐ ܘܢܩܡܘ
ܡܓ	ܙ	ܓ	ܗܘ ܐܚܝ ܕܝ[ܘ]ܚܢܢ ܗܘܐ
ܡܒ	ܚ	ܕ	ܕܩܛܠ ܗܘ[ܢ]ܘܗܝ ܕܒܠܝܘܢ ܘܢܘܡܝܘܢ ✣
ܐܘܠܘܡܦܝܐܣ ܩܛ̄			
ܡܘ	ܛ	ܗ	ܡܢ ܒܡܠܟܘܬܗ ܕܐܘܟܘܣ ܩܛܠ
ܡܗ	ܝ	ܘ	ܘܒܬ ܐܪܬܐ ܒܓܘܐܣ ܗ[ܘ]ܐ ܡܠܟܐ
ܡܙ	ܝܐ	ܙ	ܐܪܣܝܣ. ܘܐܬܐܡܪ ܡܠܟ ✣
ܡܚ	ܝܒ	ܚ	ܐܪܛܚܫܫܣܬ ܕܝ ܕܐܬܟܢܝ[ܢ]ܐ
ܐܘܠܘܡܦܝܐܣ ܩܝ̄			ܗܘ ܕܡܬܩܪܐ ܐܘܟܘܣ [ܓ] [5]
ܡܛ ܢ	ܝܓ ܝܕ	ܝ ܝܐ	ܐܠܟܣܢܕܪܘܣ ܡܩܕ[ܘ]ܢܝܐ | ܐܪܣ[ܝ]ܣ

ܗܘ ܕܫܢ̄ ܐܪ[ܛ]ܚܫܫܣܬ
ܒܒܐܠ ܕܪܘܡܝ
ܐܠܟܣܢܕܪܘܣ ✣
✣ ܐܪܛܚܫܫܣܬ ܕܝ̄ ܗܘ ܒܒܐܠ
ܕܐܘܪܫܠܡ ܐܬܠܡܘ ✣
✣ ܐܪܛܚܫܫܣܬ ܕܟܝ̄ ܗܘ ܒܒܐܠ
ܕܐܬܟܒܫܘ ܡܨܪܝܢ ܩܕܡ ܡܢ ✣
ܟܕ ܐܘܟܘܣ ܡܠܟ ܗܘܐ
ܟܕ ܗܘ ܡܠܟܘܬܐ ܕܐܪܛܚܫܫܣܬ
ܕܟܕ ܐܘܟܘܣ ✣

✣ ܐܪܛܚܫܫܣܬ ܕܟ̄ ܗܘ
ܟܪܘܙܘܬܐ ܦܠܛܘܢ ✣
: ܡܢ ܬܠܡܝܕܐ ܕܐܪܣܛܘܛܠܝܣ
ܗܘ ܕܡܘܣܬܢܝܣ ܘܐܝܣܟܝܢܝܣ.
ܗܘܐ ܕܐܝܟ ܕܐܬܚܙܝ.
ܦܝܠܝܦܘܣ ✣ ܟܕ ܚܘܝ
ܘܡ ܡܢ ܬܠܡܝܕܐ ܦܝܠܝܦܘܣ.
ܗܘ ܐܪܛܚܫܫܣܬ ܕܟܝ̄

ܣܛܘܪܢܝܢܘܣ. ܐܦܣܩܘܦܐ.
ܕܐܢܛܝ ܗܘܐ ܒܪܘܡܐ
ܣܩܡܐܕܘܣ ܫܢ̈ܝܢ ܗ ✤

ܡܪܐ	ܕܘ	ܘ
ܡܪܒ	ܕܙ	ܙ
ܐܘܠܘܡܦܝܣ ܡܓ		
ܡܓ	ܕܚ	ܚ
ܡܢ ܩܘܡܘܕܘܣ ܫܢ̈ܝܢ ܝܓ.		
ܡܪܓ	ܐ	ܛ
ܡܪܕ	ܒ	ܝ

ܟܘܟܒܐ ܡܫܟܐ ܕܩܘܡܛܣ
ܡܢ ܐܬܚܙܝ ܒܝܘܡܘܗܝ ܕܩܘܡܘܕܘܣ.[2]
ܐܬܬܣܝܡ ܗܘ ܦܣܟܢܝܘܣ ܢܓܪܝܢܘܣ. ܘܐܠܒܝܢܘܣ
ܕܩܣܛܢܛܝܢܘܣ ܕܝܠܗ. ܟܘܟܒܐ ܕܝ [ܕ]ܩܘܡܛܝܢܘܣ ܗܘܐ
ܚܣܝܐ ܐܦ[ܝܣܩ]ܘܦܐ [ܕܪܘܡ]ܝ ܕܐܢܛܝܘܟܝܐ. ܘܗܘܐ.
ܣܛܘܡܐ. [ܕܒܬ] ܐܦܣܩܘܦܘܣ ✤

ܕܒܝ ܐܦܣܩܘܦܐ ܩܘܡܘ[ܕܘ]ܣ ܩܠܝܠ
ܠܩܠܘܕܝܘܣ ܕܒܬ[ܪ]ܗ ܘܩܡ
ܣܛܘܪܢܝܢܘܣ ܡܢ ܐܪܬ[ܘ]ܕܘܟܣܝܐ ܘܩܡ
ܐܠܐ ܐܦܣܩܘܦܐ ܕ[ܐܦܣ]
ܥܠܘܗܝ ܫܢ̈ܝܢ ✤ [ܘܒܬܪ
ܗܠܝܢ ܚܢܢ ܗܘܐ ܠܘܬ] ܩܡ
ܕܝ ܐܦܝܣܩܘܦܘܣ ✤ [ܚܠܦ ܘܩܘܡ] ܢܐܓ..
ܐܬܩܝܡ ܐܦܣܩܘܦܐ ܕܐܠܟܣܢܕܪܝܐ
ܘܐܠܐ[ܡܢ]ܗܘܢ ܘܐܘܪܝܓܢܘܣ[6] ܘܡܘܦܛ[ܝܘܣ
ܕܒܬܪ ܗܘܐ [ܕ]ܐܘܪ[ܝ] ܩܣܛܢܛܝܢܘܣ

1) A mark of reference seems to place this note between the accession of Dioskoros and the comet (188—191).

2) Read ܟܘܟܒܐ ܡܫܟܐ.

3) The gaps are supplied from Mich. and Greg.

4) Supplied from Chron. Edess.

5) Supplied from the Chronicle of 846. (Brit. Mus. Add. MS 14, 642 fol. 27 r; see ZDMG. 51 p. 569.)

6) Read ܐܘܪܝܓܢܘܣ.

ܒܢܐ ܦܘܠܛܘܣ ܠܐܦܝܣܩܘ]ܦܐ
ܕܩܘܪܐ ܘܐܦܝܣ ܟܢ̈]ܫܬܗܘܢ.
ܟܠܗܘܢ ܗܠܝܢ ܕ]ܦܪܫܘ
ܠܡܩ]ܕܘܢܝܘܣ
ܕܟܠܡ]ܕܘܢܝܐ܀ ²) ܐܦܝܦܢܝܘܣ
ܕܟܘ] ܗܘ ܟܠܘܪܘܣ.
ܐܡܦܠܩ]ܘܣ܀ ܐܦܝܦܢܝܘܣ
ܘܠܐ ܗܘ ܕܠ]ܟܪܣܛܝܢܐ
ܛܘܒܝܐ]ܝܬ ܫܢ̈ܝܐ ܝ̄
ܕܠܐܦܠܝܡ] ܐܦܝܦܢܝܘܣ ܕܩ̄ܘ
ܗܘ ܗܠܐܢ]ܝܘܣ ܕܟܠܘܪܘ
ܕܝ̄ ܦܛܪ]ܝܘܣ܀
ܐܦܝܦ]ܢܝܘܣ ܕܝ̄ ܗܘ
ܟܠܒ]ܘܕܐ ܐܦܝܦ܀
ܐܦܝܦܢܝܘܣ ܕܟ̄ ܗܘ
ܟܘܣܛܢܛܝܢܘܦܘܠܝܣ ܐܢܛܝܘܟܝܐ܀
ܐܦܝܦܢܝܘܣ ܕܟܘ ܗܘ
ܟܠܘܪܘܣ ܐܠܟܣܢܕܪܘܣ܀

ܕܫܢܐ ܕܥܠܡܐ	ܕܪ̈ܘܡܝܐ ܡܠܟܘܬܗܘܢ	ܕܦܪ̈ܣܝܐ ܗܘܐ
ܗܘ	ܠ	ܟܐ
ܐܘܠܘܡܦܝܐܣ ܫܪܘ		
ܗܙ	ܝ	ܟܒ
ܗܚ	ܐ	ܟܓ
ܗܛ	ܒ	ܟܕ
ܥ	ܓ	ܟܗ
ܐܘܠܘܡܦܝܐܣ ܫܪܙ		
ܥܐ	ܕ	ܟܘ
ܥܒ	ܗ	ܟܙ
ܡܢ ܣܘܠܛܢܘܬܐ ܐܪ̈ܟܐ		

ܘܗܘܐ ܡܠܝܛܐ ܠܐ ܟܘܪܣܝܐ ܀ ܕܐܣܛܘܪܝܐ ܚܕܐ
ܠܒܝܬ ܐܢܫܝܐ ܘܐܢܘܢ ܗܘܐ ܗܠܟܝܢ
ܘܐܦܠܐ ܐܢܘܢ ܀ ܘܟܠ ܐܘܪܚܐ ܕܥܠܡܐ ܟܠܝܘܡܐ܀
ܐܣܛܘܪܝܐ ܕܝ̄ ܗܘ ܡܢ ܟܘܪܣܝܐ܀
ܘܐܦ ܕܥܠܡܐ ܕܒ̄ ܟܠܝܘܡܐ ܀
ܟܠܗ ܐܢܫ ܡܢ ܐܣܛܘܪܝܐ ܀ ܐܚܪܢܐ ܒܟܠ ܕܘܟܐ
ܟܠܗܘܢ ܕܫܢܝܐ ܕܟܠ ܡܕܡ. ܘܐܦܠܐ
ܕܠܐܢܫܝܢ ܚܕܐ܀

ܘܐܦ ܐܢܫܐ ܡܢ ܕܐܝܬ ܀ ܐܪ̈ܟܐ
ܘܠܐ ܐܢܘܢ ܀ ܘܗܘܐ ܠܗܘܢ
ܗܘܐ ܕܐܝܬܝܗܘܢ ܕܝ̄ ܕܡܠܟܘܬܐ ܡܠܝܐ܀
ܟܠ ܕܡܢ ܀ ܘܠܐ ܐܦܠܐ ܕܟܠ ܕܥ̄ ܀

¹) ܕܟܠܡ]ܚܝܐ. ܐܦ ܟܠ ܡܢ]ܝܗ
ܩܕܡܝܐ ܕܡܠܟ]ܘ] ܟܠܗ[ܘ] ܠ[ܡܩܕܘܢܝܘܣ
ܗܢܘܢ ܗܘܝܘ [ܡܢ ܡܠܟܐ ܠܐ܀

Fol. 21 v.

ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܕܝܠܗ ܗܘ ܠܐܘܪܗܝ ܐܝܟ. ܕܗܘܐ ܘܐܦ ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܕܝܠܗ̄ ܕܡܘܦܣܘܐܣܛܝܐ. ܘܟܕ ܟܬܒ ܥܠܘܗܝ. ܠܐ ܩܒܠ ܗܘ ܕܝܢ ܦܠܛܘܣ ܕܢܦܩ ܐܦܢ ܕܐܬܒܥܝ ܗܘܐ. ܘܟܕ [ܦܩ][3] ܗܘܐ ܡܠܠܐ ܗܟܢ. ܘܗܘܐ] ܕܝܢ: ܐܠܟܣܢܕܪܘܣ ܘ]ܒܬܪ ܠܗܘܢ ܡܩܕܘܢܝܘܣ ܠܐܦ]ܝܣܩܘܦܐ ܐܬܬܣܝܡ. ܘܐܦܐ ܡܐܘܕܝܘܣ ܠܗܘܢ. ܥܡ ܐܚܪܢܐ ܩܫܝܫܐ ܡܫܡܠܝ ܡܠܬܐ ܥܠܝܐ ܕܐܬܬܠܝ. ܘܡܘܕܝܢ ܠ]ܐ ܡܕܝܢ. ܡܠܬܐ ܕܒܠܐ [ܐ]ܠܟܣܢܕܪܘܣ ܒܪ ܕܝܢ [ܐ]ܢܣܛܘܪܝܘܣ ܗܘ ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܕܩܘܣܛܢܛܝܢܘܦܘܠܝܣ. ܡܪܢܘܬ.	ܦܐ	ܐ	ܣ
	ܦܘ	ܒ	ܟܗ
	ܐܠܟܣܢܕܪܘܣ ܫܢܝܢ ܟ		
	ܦܘ	ܒ	ܠ
	ܣ ܕܡܫܢܝܢ ܕܒܗ ܕܗܘܝ ܫܢܝܢ ܟܒ		
	ܦܘ	ܛ	ܐ
	ܦܙ	ܗ	ܒ
	ܦܚ	ܘ	ܓ
	ܐܠܟܣܢܕܪܘܣ ܫܢܝܢ ܣ		
	ܦܛ	ܐ	ܛ
	ܦ	ܣ	ܗ
	ܦܐ	ܟ	ܘ
	ܦܒ	ܣ	ܐ
	ܐܠܟܣܢܕܪܘܣ ܫܢܝܢ ܟܗ		
	ܦܓ	[ܐ]	ܣ
	ܦܕ	[ܒ]	ܟ

ܠܥܠܡ ܕܢܚܝܢ ܘܐܡܪܗ ܥܠ ܡܫܝܚܐ.
ܘܐܣܪܗ ܥܡܗ ܕܟܢܫܐ ܩܫܝܫܐ.
ܘܢܦܩܘ ܕܢܦܠ ܥܡܗ ܘܡܢܗ.
ܘܒܬܪ ܠܐܘܪܚܐ ܕܐܬܚܦܝܐ܀
ܐܬܟܢܫܘ ܡܢ ܣܘܢܗܕܘܣ ܠܗܠ
ܒܡܫܢܝܢ[4] ܢܣܛܘܪܝܘܣ ܘܪܘܪܢܘܣ
ܥܠ ܡܫܝܚܐ ܘܟܕ ܗܘܐ
ܐ ܩܛܠ܀ ܗܪܟܐ ܩܕܡܝܐ ܘܐܬܡܗܘ
ܠܗܘܢ ܐܚܐ ܘܐܠܗܐ ܢܘܚܐ ܘܡܢܗ
ܐܝܟ܀ ܐܝܠܝܢ ܕܒܣܪܐ ܗܘ ܚܠܐ
ܘܟܕ ܠܐܬܪܐ ܘܐܡܪ ܕܝ
ܐܦܢ ܠܒܝܬܐ ܗܘ ܕܩܢܝܢ ܗܘܐ
ܒܗ. ܘܐܬܐ ܠܟܠܗ ܐܦ ܐܦܝܣܩܘܦܐ
ܕܗܘܐ ܥܡܗ ܒܡܫܢܝܢ ܕܩܘܣܛܢܛܝܢܘܦܘܠܝܣ.
ܘܗܘܐ ܫܢܝܢ ܒܡܫܢܝܢ ܕܗܘ
ܡܠܟܘܬܗ܀

ܗܘܐ ܕܝܢ ܫܡܥܐ ܗܦ[ܟܐ][5]

ܡ[ܢ] ܐܪܝܘܣ ܐܬܘܪܒܝܐ ܕܒܟܪܣܛܝܢܐ. ܗܘܝ

ܗ [ܕܠܐ] ܐܬܪܗܘܢ ܗܘܝ ܕܝ ܐܦܝܣܩܘ[ܦ]ܐ [ܕ]ܠܐ ܐܢ[ܘ]ܕܝܣܩܘ[ܦ]ܘ — — — — ܗ]ܘܐ ܩܕܡ — — — — —[6]

1) Inserted by a mark of reference between the burning of the church and the Persian invasion (200).

2) The sense is supplied from Mich. 3) The last letter of the missing word is ܐ, ܘ, or ܘܗ which makes ܦܩ the most probable supplement. 4) Read ܒܡܫܢܝܢ. 5) The sentence is continued on the next page.

6) There is a mark of reference after the notice of the accession of Timothy, which probably refers to this note.

Fol. 22 r.

܀ܒܗ ܕܝܢ ܕܘܟܐ: ܡܛܠ ܕܠܘܬܗ ܐܢܫ ܠܐ ܡܚܠܗ ܕܢܫܬܐܠ ܠܡ[ܘ]ܢܘܦܘܠܘܣ
ܕܟܠܗܝܢ. ܘܐܬܬܙܝܥ ܠܘܬܗ ܕܚܝܠ ܡܢ ܒܢܝܢܫܐ. ܘܡܫܬ[ܒܗܪ] ܗܘܐ
ܐܝܟ ܡܢܐ ܒܗܘܢ. ܘܗܘ ܡܫܐܠ ܐܫܬܒܚ ܡܢܐ ܒܗܘܢ[ܐ] ܡܫܝܚܐ
ܘܐܠܗܐ. ܐܝܟ ܕܫܠܝܚܐ ܦܘܠܘܣ ܘܫܘܐܠ ܢܫܡܥܘܢ ܒܗ܀ ܒܗ ܐܦܢܝ
ܡܢܘܦܘܠܘܣ ܕܡܠܟ ܐܦܣܩܘܦܐ ܕܐܢܛܝܘܟܝܐ. ܘܐܚܝܕ ܠܡܘܠܝܬܘܣ.
ܗܘܐ ܕܘܟܐ ܡܢܐ ܕܐܒܝ: ܘܐܬܒܛܠ ܦܘܠܚܢܐ܀

	ܒܡܢܝܢܐ ܕܫ̈ܢܝܐ	ܕܪ̈ܘܡܝܐ ܩܘܣܛܢܛܝܢܘܣ	ܕܦ̈ܪܣܝܐ ܫܒܘܪ	
ܡܢܐ ܡܘܠܝܬܘܣ܀ ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܕܗ ܡܢ ܒܢܘܗܝ܀ ܒܝܬ ܠܡܘܣ. ܡܛܠܝ ܗܘܐ ܒܪܝܐ ܗܘܐ ܒܐܪܥ[ܡܢܝܐ ܘܣܛ] ܦܠܘܦ[ܘ]ܢܘܣ[1] ܐܦܝܣ ܘܐܬܠܡܘܣ ܡܢ ܐܠܟܣܢܕܪܝܐ. ܘܗܘ ܐܦܣܩܘܦܘܣ ܘܒܬܪܗ ܐܦܝܣ ܗܘܐ ܒܐܢܛܝܘܟܝܐ	ܐܫܘ	ܟ	ܝ	ܐܦܣܩ ܗܘܐ ܘܒܬܪܗ ܦܠܘ[ܢܝܐ] ܘܒܬܪܗ ܒܬܪܗ ܗܘܐ ܡܘܣܛܘܣ ܘܐܬ ܦܝܠܡܘܢ [ܘܦܪܐ] ܡܢ. ܘܗܘܐ ܒܪ ܒܝܬܐ [ܘܦܪ][2] ܘܕܘܝܐ ܡܠܟ
	ܐܫܙ	ܟܐ	ܝܐ	
	ܐܘܠܘܡܦܝܐܕܐ ܫܥ			ܒܟܘܪܗ [ܘܡܢܐ] ܠܒܘܪܐ ܘܠܐܝܠ ܘܐܬ[ܡܠܟ] ܘܐܬܩܪܝ ܘܐܬܬܙܝܥܘ.
ܘܒܬܪܗ ܐܦܝܣ ܗܘܐ ܒܐܢܛܝܘܟܝܐ ܟܕ. ܘܡܢܣܝܣ ܐܦܝܣ. ܐܦܣܩܘܦܐ ܒܬܪ ܡܢ ܒܐܘܪܫܠܡ ܡܐܪܩܘܣ܀ ܡܢ ܗܘܐ ܠܐ ܦܠܘܢ ܠܐܦܝܣܩܘܦܘܬܐ	ܐܫܚ	ܟܒ	ܝܒ	ܘ[ܐܦ] ܡܢܗ ܬܘܡܐ ܠܐܘܪ ܕܡ[ܪܝܡ][3] ܘܐܬܩܪܝ ܘܡܕܢܚܐ܀
	ܐܫܛ	ܟܓ	ܟ	
	ܐܫܝ	ܟܕ	ܟܐ	
	ܐܫܝܐ	ܟܗ	ܟܒ	ܡܢܐ ܒܟܘܪܗ ܡܢܐ ܠܡܠܟܘܬ[ܗ]ܘܢ
	ܐܘܠܘܡܦܝܐܕܐ ܫܥܐ			ܘܒܬܪܗ ܐܢܫܐ ܠܐܢܫܐ ܕܒܗ ܕܘܟܐ܀
ܘܒܬܪܗ ܐܦܝܣ ܒܐܢܛܝܘܟܝܐ. ܘܒܬܪܗ ܡܬܐܣܝܐ: ܡܢ ܠܘܬ ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܗܘܐ ܒܪܝܐ ܕܘܢ ܘܐܬܦܪܣܝܘܣ: ܡܢܗ ܒܬܪ ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܗܘܐ ܘ[ܐ]ܦܝܣܩܘܦܐ ܡܢ ܐܘܪܫܠܡ܀	ܐܫܝܒ	ܗ	ܗ	ܗܘܐ ܡܫܠܡ ܐܦܠ ܒ[ܐܦܝܣ] ܠܐܦܠ.
	ܐܫܝܓ	ܒ	ܐ	ܒܝ ܡܢ ܕܘܟܐ ܡ[ܢ ܒܟܠܗ] ܡܢܐ: ܡܢ ܐܦܝ ܘܒܬܪܗ. ܡܢ ܡܢܐ ܕܘܟܐ
	ܐܫܝܓ	ܠܐ	ܚ	
	ܐܫܝܕ	ܒܒ	ܛ	ܗܘܐ ܒܟܠܗ ܐ[ܪ]ܥܐ ܘܡܫܝܚܐ܀

ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܕܝܢ ܗܘ
ܕܐܢܛܝܘܟܝܐ ܐܘܘܕܝܘܣ܀
ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܕܝܠܢ ܗܘ ܒܐܘܪܗܝ
ܐܕܝ܀ ܗܘܐ ܡܘܬܢܐ
ܕܬܘܪܐ ܒܟܠܗܝܢ ܐܬܪ̈ܘܬܐ
ܕܡܕܢܚܐ. ܒ ܫܢ̈ܝܢ. ܕܡܢ ܕܒܢ̈ܝ
ܐܢ̈ܫܐ ܡܢ ܟܠ ܬܘܪ̈ܐ. ܟܡܐ
ܕܗܘ ܕܡܠܟܘܬܐ. [ܕ]ܩܠܘܕܝܘܣ
ܦܛܪܘܣ [ܫܠܝܚܐ ܐܦܝܣܩܘ]ܦܘܬܐ
[ܕܐܢܛܝܘܟܝܐ]ܕ[ܪܗܘܡܐ ܘܗܘܐ
ܐܘܢܓܠܝܘܢ ܗܘ] ܕܡܬܟܪܙ
ܐܘܢܓܠܝܘܢ ܕܝܠܗ ܘ]ܩܡ ܠܗܘܢ
ܘܐܬܪܥܝ ܒܐܘܪܚܬ]ܗ
ܘܟܠܗܘܢ [ܘܠܡܢ]ܐ ܕܠܟܠܗܘܢ

ܪܟܘ	ܢܛ	ܒ
ܪܟܙ	ܣ	ܓ
ܪܟܚ	ܣܐ	ܕ

ܐܘܠܘܡܦܝܐܕܘܣ ܡܐܬܝܢ

ܢܣܒܘ ܪ̈ܘܡܝܐ [ܟܢܫܐ] ܘܢܟܒܘ
ܩܘܪ̈ܝܬܐ ܕܐܬܪܐ [ܕܦ̈ܠܣܛܝܢܐ]܀
ܐܦ ܠܘܩܐ ܟܬܒ ܣܒܪܬܗ ܘܟܬܒܐ ܕܥܒ̈ܕܐ
ܡܫܝܚܝ̈ܐ ܕܐܬܩܪܝܘ ܗܟܢܐ ܒܗ ܚܠܦ܀
ܐܦ ܠܘܩܐ ܟܬܒ ܣܒܪܬܗ ܘܟܬ[ܒܐ] ܕܥܒ̈ܕܐ ܕܫܠܝ̈ܚܐ܀
ܘܡܢ ܗܝܕܝܢ ܗܘ[ܐ] ܕܡܬܩܪܝܢ ܡܫܝܚܝ̈ܐ. ܕܡܢ ܩܕ[ܡ]
ܘܩܢܘ] ܐ ܫܢ̈ܝܢ ܗܘ ܐܝܟ ܠܩܘܪ̈ܝܬܐ ܘܡܕܝܢ̈ܬܐ ܕܝ[ܗܘܕ]܀
ܗܘܐ ܟܦܢܐ ܪܒܐ ܘܡܣܪܘܩܐ ܒܟܠܗ ܐܬ[ܪܐ] ܕܝܗܘܕ.
ܘܗܘܐ ܟܠܗ ܐܝܟܢܐ ܗܘ[ܐ] ܐܝܟܢܐ ܕܐܡܪ ܒ ܦܪܟܣܝܣ
ܐܓܒܘܣ ܗܘ ܢܒܝܐ ܡܢ ܩܕܡ ܗܘܐ ܠܗ܀
ܫܢ̈ܝܐ ܕ[ܐܦܝܣ]ܩܘ ܡܠܟܘܬܐ܀

ܦܘܠ ܕܘܡܝܐ

ܐܬܪܘ ܡܢ ܦܠܛܐ ܠܡܩܕܘܢܝܐ ܠܐ[ܦܣ]ܩܘܦܘܣ
ܘܐܬܡܢܝܘ. ܩܠܝܡܐ ܕܬܐܐ ܦܠ[ܬܐ ܡܬܠܐ] ܗܢܐ ܕܬܢܐ܀
ܡܠܐܘܪܝܘܣ [ܡܠܘܝܘܢ]ܐ ܩܠܝܒܠܝܘܣ

ܒܥܠܡ ܕܝܢܐ [ܠܝܥܩܘܒ ܘ]ܠܫܡܥܘܢ ܐܝܢܬܘܡܘܣ [ܘܡ]ܪܩܘܣ ܡܛܘܠ [ܩܝܠܘܡܘܣ]⁴ ܠܐܦܝܣܩܘܦ[ܘܬܐ] ܕܪܗܘܡܐ

— — — ܩܡ — — — — — ܠ ܐ. ܟܐ — — — — — — — —

1) This sentence is in the margin.

2) Supplied from Mich.

3) Supplied from Greg.

4) See p. 321 note 2.

ܒ]ܗ̇ ܫܢܬܐ ܕܒܗ̇ [ܐܬ]ܒܢܝܬ
ܕܐܬܪܘܨ ܠܡܘܡܢܘܬܗ ܀
ܒܫܢܬܐ ܗܕܐ [ܡܝܬ]ܬ ܗܪܩܠܝܘܣ ܘܐܬܡܠܟܘ ܀
ܐ[ܒ]ܣܛܘܣ ܕܝܢ ܗܘ [ܒܪ]ܘܢܝܢ
ܩܠܘܢܝܘܣ ܀ ܒܗ [ܒ]ܚ ܫܢܬܐ
ܡܠܟܘ ܡܢ ܡܘܬܒܐ ܕܡܠܟܘܬܐ.
ܒܟܢܘ] ܠܗܘܢ ܦܪ ܐܦܣܩܘܦܐ [ܕܪܗܘ
ܡܪܘܡܐ: ܠܐܦ ܐܠܗܐ [ܕܡܛ]ܡܪܐ
ܡܪܝܡܘ ܕܡܠܟ [ܕܒܪ]ܡܬܐ.(1 ܘܡܛܠ ܡܢܗ ܀
ܟܠ]ܘܢܝܘܢ ܡܢ ܐܦܣܩܘܦܐ
ܕ]ܐܝܟ ܐܦܘܣܛܠܘܢ ܀
ܐܦܣ]ܩܘܦܐ ܕܟܐ ܡܢ ܟܠܘܢܝܘ
ܟ]ܢܝܢ ܀
ܐ]ܦܣܩܘܦܐ ܕܝܢ ܡܢ ܒܪܘܡܝ
ܐ]ܘܝܢ ܀ ܟܠܗܘܢܐ ܡܢ [ܐ]ܦܣܩܘܦܐ
ܕܠ ܐܢܛܝܘܟܝܐ
ܐܦܣ]ܩܘܦܐ ܕܟܘ ܡܢ ܒܩܘܣܛܢܛ
ܢܝܢܘܦܘܠܝܣ ܢܝܢܝ. ܗܘ ܡܪܝܡܐ.
ܒܗ ܐܬܪ ܐܘܠܘܡܦܝܘܣ ܗܘ
ܘܡܪܡܘܢ.

ܒܡܢܝܢܐ ܕܫ̈ܢܝܐ	ܕܪ̈ܗܘܡܝܐ ܡܠܟܘܬܗܘܢ	ܕܦܪ̈ܣܝܐ ܒܡܠܟܘ
ܪܟܚ	ܟܘ	ܟܓ
ܐܘܠܘܡܦܝܐܕܐ ܫܠ̄		
ܪܟܛ	ܟܙ	ܟܕ
ܪܠ	ܟܚ	ܟܗ
ܪܠܐ	ܟܛ	ܟܘ
ܪܠܒ	ܠ	ܟܙ
ܐܘܠܘܡܦܝܐܕܐ ܫܠܐ̄		
ܪܠܓ	ܠܐ	ܟܚ
ܪܠܕ	ܠܒ	ܟܛ
ܪܠܗ	ܠܓ	ܠ
ܪܠܘ	ܠܕ	ܠܐ
ܐܘܠܘܡܦܝܐܕܐ ܫܠܒ̄		
ܪܠܙ	ܠܗ	ܠܒ
ܪܠܚ	ܠܘ	ܠܓ
ܪܠܛ	ܠܙ	ܠܕ
ܪܡ	ܠܚ	ܠܗ

ܐܬܝܠܕ ܢܘܪܐ ܒܫܡܝܐ ܒܓܪܒܝܐ ܀
ܠܩܘܒܠ ܩܛܝܐ. ܗܘ ܕܗܘܐ ܐܦ
ܩܘܣܛܢܛܝܢܘܣ ܕܒܛܠ ܡܢܗ
ܗܘܐ ܀ ܗܘܐ ܒܫܢܬܐ
ܕܕܒܪܐ ܩܛܝܐ ܡܢ ܡܕܝܢܬܐ
ܠܗܘ ܫܢܬܐ: ܡܛܠ ܫܢܐ
ܕܫܪܟܐ. ܘܡܢܗܘܢ
ܡܠܟ ܐܦ ܡܢܘܢ
ܐܦܣܩܘܦܐ ܀
ܗܪܩܠܝܘܣ ܕܐܬܟܢܫܬ
ܫܢܬܐ ܒܗܘܢ ܐܘܪܚܐ ܀
ܩ̈ܛܝܐ ܗܠܝܢ ܕܫܒܩ ܀
ܗܘܐ ܒܡܢܝܢܐ ܩܘܛܝܢܘܣ
ܕܢܝܐ ܀ ܒܢܝ ܫܢܬܐ
ܐܢܛܝܘܟܝܐ. ܡܛܠ ܗܡܝܢܘܬܐ.
ܘܩܡ ܕܠܐ ܐܝܟ ܢܝܫܐ ܡܠܟܐ
ܠܐ ܗܡܝܢܘܬܐ ܠܐ ܠܗܘ. ܐܠܐ
ܠܐ ܐܝܟ ܐܢܫ ܐܢܛܝܘ[ܟ] ܢܘܡܝ.
ܘܐܝܟ ܕܠܐ ܡܠܟܝܢ ܢܗܘܪܝܢ ܀

ܡܢ] ܦܣܝܠܘܣ ܗܘ ܡܠܟܐ ܒܪܘܡܝ܀
ܠܐܬܪܘܡܝܐ [ܕܝ] ܘܣܦܣܝܢܘܣ܀ ܐܦ
ܡܠܟ]ܘܬ ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܗܘܐ ܠܗ ܕܝܢ ܩܘܣܛ.
ܕܡܘܢܐ ܐܦ ܗܘܐ ܒܩܘܬܐ
ܘܐܬܪܘܡܝܘܣ. ܒܗ ܕܝܢ ܒܩܘܣܛܢܛܝܢܐ
ܗܘ[ܐ] ܡܠܟܘܬ ܐܦ ܗܘܐ. ܘܟܕ [ܗܘ
ܕܐܬܟ. ܘܐܬܪܘܡܝܘܣ [ܗ]ܘ
ܕܐܬܟܢܫܘ:[2] ܗܘ [ܕ]ܗ ܒܝܬܐ
ܢܦܩ܀

ܕ ܩܘܣܛܢܛܝܢܘܣ ܫܢܝܢ ܝܙ.		
ܐܦܣܩܘܦܘܬ ܐܢܛ		
ܗܘܐ	ܐ	ܠܗ
ܗܘܒ	ܒ	ܠܒ
ܗܘܓ	ܓ	ܠܓ
ܗܘܕ	ܕ	ܠܕ
ܐܦܣܩܘܦܘܬ ܐܢܛ.		

ܠܐܢܛܘܢܝܘܣ [ܡܢ ܐܢܛܝ]ܘܟܝܐ ܗܘ ܕܐܬܡܢܝ ܒܬܪ ܐܬܢܣ܀ ܡ[ܠܟ]ܐ ܕܐܬܪ ܩܘܣܛܢܛܝܢܘܣ
ܡܢ ܐܢܛܘܟ[ܝ]ܐ. ܘܗܘܐ ܣܪܓܝܘܣ܀ ܡܟܝܠ ܐܠܟ[ܣܢܕ]ܪܝܐ
ܡܢ ܗܘ]ܐܦܣܩ[ܘܦܘܬܗ]ܘܢ ܡܢ [ܕ]ܐܬܡܢܝܘ ܒܬܪ ܐ[ܒ]ܪܗܡ ܘܡܬܐܘܣ
ܒ]ܘܝ܀ ܡ — — — — — — — — — — — — —

ܘܐ]ܪܘܡܝܘܣ[3] ܕܐܬܪܘܡܝܘܣ ܗܘ ܐܦܣܩܘܦܐ ܕܩܘܣ[ܛ]ܐ.

[ܫܢܬ ܦܩܘ. ܒܗ ܗܘܐ ܣܘܢܗܕܘܣ ܗܢܐ ܕܒܝܬ ܡܠܟܐ ܕܐܬܟܢܫ ܗܘܐ ܒܝܘܡܝ ܩܘܣܛ.
ܫܢܬ ܦܩܙ. ܒܗ ܗܘܐ ܣܘܢܗܕܘܣ ܡܠܟܐ ܕܪܗܘܡܐ ܒܝܬ ܡܠܟܐ ܩܘܣܛ. ܘܐܬܪ ܒܕܘܟܬܗ ܐܦܝܣܩܘܦܘܣ.
ܫܢܬ ܦܩܚ. ܒܗ ܡܝܬ ܐܦܝܣܩܘܦܘܣ ܡܠܟܐ ܕܪܗܘܡܐ. ܘܐܬܪ ܒܕܘܟܬܗ ܣܪܓܝܘܣ.
ܫܢܬ ܪܩ. ܒܗ ܐܬܐ ܩܘܣܛܢܛܝܢܘܣ ܠܗ ܒܪܗܘܡܐ ܘ ܒܫܢܬܐ.][4]

1) Supplied from Greg.

2) Read ܘܐܬܟܢܫܘ.

3) There is a mark of reference at the name of Sergius above, which probably refers to this note.

4) These notices are quoted by El. Nis. from the chronicle of James. In the period in which the last notice falls our MS is complete, but it is not found there.

ܐܬܪܓܡ ܡܐܘܪ[ܣ] ܐܦܝܣܩܘܦܐ
ܕܐܘܪܗܝ ܀
ܒܬܪ ²) ܡܘܬܒܐ ܒܡܕܝܢܬܐ ܦܫ
ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܠܐܢܛܝܘܟܝܐ ܀
ܠܡܘܬܒܐ ܕܐܘܪܗܝ ܗܘܐ
ܠܗܘܢ ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܩܘܠܘܢܘ..
ܩܠܝܡܝܘܣ ܕܝܢ ܡܥܡܕ ܠܗܘܢ
ܐܬܪܘܡܝܘܣ ܀
ܕܒܬܗ ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܕܐܬܪܐ
ܕܡܕܝܢܬܐ ܐܠܟܣܢܕܪܘܣ.
ܘܡܢܗܘܢ ܕܝܢ ܘܡܢ ܩܠܝܡܝܢ
ܫܡ ܚܕܐ ܒܫ̈ܢܐ ܀

ܕܠܟܢܘܫܝܐ ܡܢ ܐܦܝܣܩܘܦܐ
ܩܠܝܡܝܢܘܣ ܡܘܪܝܘܣ ܀
ܣܘܪ]ܝܐ ܘܡܬܩܢܝܢ

ܒܡܢܝܢܐ ܕܫ̈ܢܝܐ	ܕܪ̈ܗܘܡܝܐ ܡܠܟܘܬܗܘܢ 1)	ܕܦܪ̈ܣܝܐ ܡܠܟܘ[ܬ]ܐ
ܦܟܐ	ܒ	ܡܒ
ܠܝ̄ ܦܘܠܘܣ ܫܢܝܐ ܐ ܡܢܝܐ ܣ.		
ܦܟܒ	ܐ	ܡܓ
ܦܟܓ	ܒ	ܡܕ
ܦܟܕ	ܓ	ܡܗ
ܐܘܠܡܦܝܐܣ ܪܡܗ		
ܦܟܗ	ܕ	ܡܘ
ܦܟܘ	ܗ	ܡܙ
ܦܟܙ	ܘ	ܡܚ
ܦܟܚ	ܙ	ܡܛ
ܐܘܠܡܦܝܐܣ ܪܡܘ		
ܦܟܛ	ܚ	ܢ
ܠܛ̄. ܦܘܪܡܘܛܣ ܫܢܝܐ ܟ̄ܒ		

ܡ]ܫܬܟܚ ܡܘܪܝܛ[ܘܣ
ܘܦ]ܠܘܣ ܒܠܘ[ܬ] ܒܡܕܘ :(3
ܡܥܠܬ ܥ[ܠ] ܗܘ
ܕܒܢܝܢ ܙܘܥܐ ܠܥ̈ܡܡܐ ܀

ܡܪܝ ܢܙܥܐ ܥܠ ܦܘܡܐ ܘܐܬܐ
ܠܐܘܪܗܝ ܘܠܒܒܗ ܘܐܬܚܡ
ܒܗ ܀
ܒܝܘܡ ܦܨܚܐ ܒܝܪ ܡܝܬܐ.

ܫܠܘ ܦܨܚܐ ܠܫܡܐ
ܕܗܘܐ ܒܚܒܝ ܀

ܫܠܘ ܦܨܚܐ ܠܐܡ[ܪ] ܡܢܝܬܐ.
ܐܦ ܠܐ ܐܦ ܠܒܢܝܢܐ ܀

ܙ̈ܒ ܕܢܘܚܐ

Fol. 23 r.

[illegible]

[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]		
[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]		

[illegible]

1) Read [illegible].

2) Read [illegible].

3) El. Nis., who quotes this notice from the chronicle of James under the year AS 914, inserts after [illegible] the word [illegible] ands adds at the end [illegible]. There is no room for these additions in our MS.

4) Read [illegible].

5) Supplied from Mich. .

6) Supplied from Greg. .

[ܡ]ܠܟ ܠܐܘܪܘܣ ܐܘܓܘܣܛܘܣ
ܡܢ ܒܬܪ ܦܪ̈ܩܐ ܐܚܪ̈ܢܐ܀

܀ܒܐܠܟܣܢܕܪܝܐ ܒܢܘ
ܩܘܡܢܐ ܐܘܓܘܣܛܘܣ
ܠܐܢܛܘܢܝܘܣ܀
ܒ[ܐ]ܠܟܣܢܕܪܝܐ ܡܢ [ܐ]ܘ[ܓ]ܘܣ[ܛܘ]ܣ
ܠܩܘܡܢܐ ܒܢܝܢ.
܀ܗܢܘ ܒܡܨܪܝܢ ܘܣܒܠ
ܐܘܪܘܣ ܒܥܩܒܐ܀

ܪ̄ܡ ܕܬܐܘܢ

ܥ̄ — —

܀ܒܕܝܢ ܡܬܪܡܘ ܪܘܡܐ
ܠܡܘܣܝܐ ܒܐܠܟܣܢܕܪܝܐ.
ܒܢܘ ܡܘܬܒܐ ܒܡܪܝܐ
ܪܡ ܐܘܓܘܣܛܘܣ ܠܡܣܩ܀

ܕܦ[ܪ̈ܣ]ܝܐ (1	ܕܪ̈ܗܘܡܝܐ	[ܒܡܢ]ܝܢܐ ܕ[ܫܢ]ܝܐ	
ܟܚ	ܚ	ܓ̈ܪܠ	
ܟܛ	ܛ	ܓ̈ܪܠܐ	
ܠ	ܝ	ܓ̈ܪܠܒ	
ܠܐ	ܝܐ	ܓ̈ܪܠܓ	
ܡܠܟܐ ܡܨܪܝܐ ܕܐܬܪܐ ܡܢ ܡܩܕܘܢ ܫ̈ܢܐ ܐ̄.			
ܐܘܠܘܡܦܝܐܣ ܩ̄ܦ̄			
ܐ	ܝܒ	ܒ	ܓ̈ܪܐ
ܒ	ܝܓ	ܓ	ܓ̈ܪܒ
ܓ	ܝܕ	ܕ	ܓ̈ܪܓ
ܕ	ܝܗ	ܗ	ܗ
ܐܘܠܘܡܦܝܐܣ ܩܦ̄ܐ.			
ܗ	ܠܘ	ܘ	ܫܐ
ܘ	ܠܙ	ܙ	ܫܒ

— — — — — — —
ܘܫܢ[ܬ] ܡ[ܠ]ܟܘܬܗ ܕ[ܩܠ]ܐ[ܘ]ܦܛܪܐ
ܠܐܬܪܐ ܕܐܠܟܣܢܕܪܝܐ ܘܕܐܬܪܐ
ܘܕܐܢܛܘܢܝܘܣ ܘܡ̈ܪܘܬܐ܀
ܐܘܓܘܣܛܘܣ ܩܣܪ
ܗܘܐ܀܀ ܩܕܡ ܘܐܬܒܛܠ
ܦܘܩܕܢܐ ܠܟܠܗ ܐܪܥܐ ܕܪ̈ܗܘܡܝܐ.
ܟܕ ܠܟܠܗ ܘܐܬܬܩܢ.
ܘܟܕ ܠܟܠ ܕܫܘܠܛܢܗܘܢ܀
ܡܠܟܘܬܐ ܕܐܬܪܐ ܕܝܗܘ
ܕܗܝܕܝܢ ܫܢܝܐ ܥܒܕ.
ܟܕ ܡܠܟܐ ܗܘܐ ܗܘܪܘܕܘܣ
ܡܢ ܦܠܚܐ ܕܪ̈ܗܘܡܝܐ ܡܠܟܐ
ܕܝܢ: ܒܣܢܬ ܕܝܢ ܦܠܚܐ ܕܦܘܩܕܢܐ
ܡܠܟܐ ܕܠܐ.

ܩܘܡܢܐ ܦܪܘܩ ܚܝܐ ܠܥܠܡܝܢ
ܕܐܬܐ ܕܫܠܡܘܬܗ܀

Fol. 23 v.

ܕܡܘܬܗ ܘܒܬܪܗ:
ܘܒܬܪܗ [ܐܘ]ܣܪܘܣ:
ܘܐܪܬܚܫܫܬ [ܐܘܟܘܣ]ܐܘܩܘܣ.
ܕܐܬܩܪܝ — — — ܐܘܟܘܣ܀
— — — — — ܐܪܣܝܣ

ܐ	ܠܚ	ܣܣ	ܡܨ
ܒܪܗ ܕܐܪܬܚܫܫܬ ܫܢ̈ܝܐ ܡܚ			
ܟ ܕܫ̈ܢܐ ܐܚܪ̈ܢܝܬܐ ܫܢܐ ܟ ܫ̈ܢܝܐ ܐ.			
ܐ	ܐ	ܠܚ	ܡܨ
ܟܠ ܕܫ̈ܢܝܐ ܐܬܝܗܒ ܒܪܗ ܕܐܪܬܚܫܫܬ ܐ̄ ܫ̈ܢܝܐ ܟ̄			
ܐܠܟܣܢܕܪܘܣ ܡܩܕ̄			
ܒ ܕ	[ܐ] [ܒ]	[ܒ]. [ܠ]	ܡܘ [ܡܘ]

ܘܡܠܟ ܦܪ̈ܣܝܐ ܠܥܣܪ[ܝܢ]ܘ
ܘܐܪܬܚܫܫܬ ܐܘܣ[2] — — — —
ܘܐܘܪܫܠܡ ܐܬܚܪܒܬ ܕ — — — —
ܗܘܐ ܗܘ ܡܢ [ܫܢܬܐ
܀ܒܬܪ ܗܘ ܐܠܟܣܢܕܪܘܣ
ܡܩܕܘܢܝ[ܐ[3] ܡܠܟ
ܡܚܝܗ ܕܡܠ[ܟܘܬ ܦܪ̈ܣܝܐ
ܡܢ ܐ[ܬܪܐ ܕܦܪ̈ܣܝܐ
ܘܐ[ܬܐ ܠܐܬܪܘܢ܀[4]
܀ܡܠ[ܟ]ܘܬܐ — — —
— — — — — — — —

1) There is no name in either of these columns, and no sign of any having been written there.

2) Over the letter ܣ is written ܒ.   3) Over the letter ܒ is written ܘ.

4) Mich. ܘܐܬܐ ܠܒܒܠ ܠܐܬܪܘܢ.

ܒܬܪ ܦܘܠܘܣ ܠܐܦܝܣܩ[ܘ]ܦܐ
ܕܩܣܪܝܐ ܘܐܦܝܣ ܠܟܠ[ܗ]ܘܢ.
ܟܠܗܘܢ ܗܠܝܢ ܕ[ܐ]ܬܟܢܫܘ
ܠܣ[ܘ]ܢܗܕܘܣ
ܕܟܠܩ[ܝ]ܕܘܢܐ܀ ²) ܐܦܝܣܩܘܦܐ
ܕܪܘ] ܗܘ ܕܐܘܪܗܝ.
ܐܣܩܠ[ܦ]ܝܘܣ܀ ܐܦܝܣܩܘܦܐ
ܕܐܠ̄ ܗܘ ܟܠ[ܐ]ܟܣܢܕܪܝܐ
ܛܝܡܬ[ܐ]ܘܣ ܫܢܝܐ ܐ̄
ܕܐܘܪܫܠܡ] ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܕܝܘ̄
ܗܘ ܡܐܡܐܪ]ܢܘܣ ܕܒܬܪܗ
ܕܢ̄ ܦܛܪ]ܘܣ܀
ܐܦܝܣ]ܩܘܦܐ ܕܢ̄ ܗܘ
ܕܐܢܛ]ܝܘܟܝܐ ܐܦܪܝܡ܀
ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܕܪ̄ ܗܘ
ܕܩܘܣܛܢܛܝܢܘܦܘܠܝܣ ܐܢܛܝܡܘܣ܀
ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܕܟܗ̄ ܗܘ
ܕܐܘܪܗܝ ܐܝܬܐܠܗܐ܀

ܟܘܢܫܐ ܕܫ̈ܢܝܐ	ܕܪ̈ܘܡܝܐ ܩܘܣܛܢܛܝܢܘܣ	ܕܦܪ̈ܣܝܐ ܫܒܘܪ	
ܦܘ	ܐ	ܟܐ	‥ܢܦܠܬ ܟܘܟܒܐ ܡܢ[ܐ]ܢܛܝܘܟܝܐ܀ ‥ܐܢܛܘܢܝܘܣ ܫܠܝܚܐ ܕܢܝܚ܀ ܗܘܐ ܛܘܦܣܐ ܕܐܘܪܗܝ܀
ܐܘܠܘܡܦܝܐܣ ܫܟܘ̄			
ܦܙ ܦܚ ܦܛ ܨ	ܒ ܓ ܕ ܗ	ܟܒ ܟܓ ܟܕ ܟܗ	܀ ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܕܪ̄ ܗܘ ܒܪܘܡܝ ܡܘܣܝ. ܕܒܬܪܗ ܕܠ̄ ܦܠܟܣ܀ ܐܬܩܛܠ ܟܘܟܒܐ ܐܢܛܘܢܝܐ ܘܡܠܘܡܐ܀ ܐܬܚܙܝ ܨܠܝܒܐ ܕܢܘܗܪܐ ܒܫܡܝܐ ܒܦܢܛܩܘܣܛܐ. ܘܥܒܝܕܐ ܕܒܝܬܘܬܐ ܡܫܝܚܐ܀
ܐܘܠܘܡܦܝܐܣ ܫܟܙ̄			
ܨܐ ܨܒ	ܘ ܙ	ܟܘ ܟܙ	܀ ܐܠܘ ܦܬܓܡܐ ܘܫܢܝܐ. ܒܗܠ ܠܐܬܪܐ ܕܐܬܝܘܦܝܐ ܘܐܦܪܩܝܐ‥
ܡܠܟ̄ ܩܘܣܛܢܛܝܢܘܣ ܫܢ̈ܝܐ ܟܕ̄			ܗܘܐ ܡܛܪܐܢܘܣ ܒܩܘܣܛܢܛܝܢܘܦܘܠܝܣ ܘܟܬܒ ܟܬܒܐ ܘܐܬܚܙܝ ܘܗܘܐ ܦܫܝܛܘܬܗ ܀‥ ܐܠܘ ܦܬܓܡܐ

܀ܢܣܒ ܦܘܠܘܣ [ܡܢ] ܦܠܚܐ ܠܠ
ܩܠܝܠ ܕܡܠܟܘ[ܬ]ܗ ܟܠܗ[ܘ]ܢ [ܠܣܘܢܗܕܘܣ
ܕܟܠܩܝܕܘܢܐ. ܠܐ ܟܬܝܒ ܡܠ[ܬܐ] ¹)

Fol. 21 v.

ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܕܟܠ ܗܘ
ܠܐܘܪܫܠܡ ܐܝܟ. ܒܙܒܢ
ܘ]ܗܘ ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܕܝܠܗ
ܒܟܘܪܣܝܐ. ܘܟܕ
ܕܟܠ ܫܠܡ. ܠܐ ܡܣܒ
ܗܘ ܕܡܢ ܦܠܚܘ ܕܦܢܝܬ
ܐܦܢ ܕܝܠܗ ܗܘܐ. ܘܟܕ
[ܦܫ][3] ܗܘܐ ܡܠܠܐ ܡܢܗ.
ܘܗܘ]ܐ ܕܝܢ: ܐܦܝܣܩܘܦܘ
ܘ]ܒܬܪ ܠܗܘܢ ܩܫܝܫܘܬܗ
ܠܦܪ]ܣܩܘܦܐ ܩܢܘܢܐ. ܘܐܦ
ܡܐܘܪܝܓܢܘ ܠܗܘܢ. ܒܗ ܐܚܪܢܐ ܩܫ̈ܝܫܐ
ܘܡܠܠܘ ܡܠܠܐ ܥܡܐ ܕܢܒܝܐ. ܘܥܒܕ
ܒ]ܐ ܥܠܝܗ. ܡܠܠܐ ܕܟܠܐ [ܐ]ܦܝܣܩܘܦܘ
ܟܕ ܕܝܢ [ܐ]ܢܛܝܘܟܘ ܗܘ ܐܦܝܣܩܘܦܐ
ܕܝܠܗ ܒܩܘܣܛܢܛܝܢܘܦܘܠܝܣ.
ܡܢܐܘ

ܦܐ	ܐ	ܟܣ
ܦܒ	ܒ	ܟܛ
ܐܠܟܣܢܕܪܘܣ ܝܓ		
ܦܓ	ܓ	ܠ
ܣ̄ ܒܡܩܕܡ ܕܪܘ ܙܡܢ ܫ̈ܢܝܐ ܡܐ		
ܦܕ	ܕ	ܠܐ
ܦܗ	ܗ	ܠܒ
ܦܘ	ܘ	ܠܓ
ܐܠܟܣܢܕܪܘܣ ܝܓ		
ܦܙ	ܐ	ܠܕ
ܦܚ	ܒ	ܠܗ
ܦܛ	ܓ	ܠܘ
ܨ	ܕ	ܠܙ
ܐܠܟܣܢܕܪܘܣ ܝܓ		
ܨܐ	[ܗ]	ܠܚ
ܨܒ	[ܘ]	ܠܛ

ܠܟܠܗ ܢܘܗܪ ܘܐܡܪܘ ܠܐ ܡܫܬܡܥ
ܘܐܡܪܘ ܘܡܠܘ ܕܢܦܠܐ ܩܫ̈ܝܫܐ.
ܕܢܩܘܦ ܢܘܗܪ ܘܡܠܘ ܘܢܦܠܘ.
ܒܝܬ ܠܠܡܘܪܐ ܕܐܬܝܚܕܘܬܐ܀
ܐ̈ܢܛܝܘܟ ܡܢ ܡܩܕܫܢܘܬܗ ܠܗܘ
ܒܡܩܕܫܘ[4] ܘܦܠܣܛܘ ܘܡܘܪܕܘܬܗ
ܡܢ ܡܫܬܪܝܢܘ ܘܡܚܒ ܚܝܠܐ
ܐ̈ܬܝܢ܀ ܡܕܝܢ ܩܕܝܫܐ ܘܡܩܕܫ
ܠܗܘܢ ܦܪܠ ܘܐܬܐ ܦܘܪܢܐ ܘܒܕܪܗ
ܐܢܫ܀ ܐܬܐ ܒܠܒܘܢܘܢܘ ܦܝ ܚܝܠܐ
ܘܡܚܒ ܕܒܐܬܪܐ ܘܐܬܐ ܡܢ
ܐܡܪ ܠܚܝܘܬܐ ܗܘ ܕܦܢܝܬ ܗܘܐ
ܟܪܗ. ܘܐܬܐ ܕܟܪܘ ܐܦ ܐܦܝܣܩܘܦܘ
ܕܦܩܕ ܘܡܠܟ ܒܡܢܫܬܘܪܝܢܘܢܘ.
ܘܗܘܐ ܡܠܦܢܘ ܒܙܒܢ ܕܝܠܗ
ܡܫܬܘܕܥܘ܀

ܗܘܐ ܦܪܘܫܐ ܡܫܝܚܐ ܘܦ[ܠܐ][5]

ܡܢ]ܡܢ ܐܘܪܘܫܠܡ ܕܐܠܟܣܢܕܪܝܐ. ܗܢܘ
ܡ [ܕܡܢ ܐܠܦܢܘ ܗܢܘ ܕܝ ܐܦܝܣܩܘ]ܦ[ܐ ܕ]ܠܟ ܠ[ܘ]ܕܡܣܩܘ[ܦܘ — — — ܗ]ܡܗ ܩܕ[ܡ — — — — —[6]

1) Inserted by a mark of reference between the burning of the church and the Persian invasion (200).

2) The sense is supplied from Mich. 3) The last letter of the missing word is ܫ, ܣ, or ܘ which makes ܦܫ the most probable supplement. 4) Read ܒܡܩܕܘ. 5) The sentence is continued on the next page.

6) There is a mark of reference after the notice of the accession of Timothy, which probably refers to this note.

Fol. 18v.[1]

— — — — — — — — — — — — — — — — — —

— — — — — — — — — — — — — — — — — —

— — — — — — — — ܠܐ — — — — — — — — — — —

ܕܐ[ܘ]ܠ[ܘ]ܡܦܝܐ ܕܝܘܢܝܐ ܀ — — — — — — — — — —

[ܫܢܬ ܢܛܘܐ. ܒܗ̇ ܫܢܬ ܐܪܬܚܫܫܬ ܡܠܟܐ ܕܦܪܣܝܐ ܒܬܪܗ ܕܐܒܘܗܝ ܘܐܡܠܟ ܒܬܪܗ ܡܪܩܘܣ][2]	ܟܘܢܫܐ ܕܫܢܝܐ	ܕܦܪܣܝܐ ܐܪܬܚܫܫܣܬ	ܕܝܘܢܝܐ ܐܠܟ܀	ܒܗ̇ ܐܬܠܒܫܘ [ܐܝܣܟܢܕܪܘܣ ܘܡܢܐ ܟܠܗܘܢ [ܡܢ ܗܘ ܗܘܐ ܟܠܗܘܢܐ [ܐܬ ܐܣܛܪܛܝܓܐ ܕܗܘܐ ܡܟܢܫܢ[ܘܣ — — — — — — — — ܐܬܡܚܐ[ܟܡܘܢܣܛܪܬܐܘܣ ܡܘ ܐܬ̈ ܐ[ܬܘܠܡܘܣ
	ܐܘܠܘܡܦܝܐܣ ܨܗ			
	ܡܕܘ	ܡܒ	ܟ	
	ܡ̈ܢ ܡܕܝܢܬܐ ܫܢܝܐ ܐ ܡܢܝܐ ܐ			
	ܡܕܘ ܡܟܐ	ܐ ܒ	ܡܐ ܡܘ	ܕ[ܒܠ ܗܘܐ — — —

Fol. 18r.

[ܫܢܬ ܢܛܘܣ. ܒܗ̇ ܫܢܬ ܡܪܩܘܣ ܡܠܟܐ ܕܦܪܣܝܐ ܒܡܘܬܐ ܕܗܘ ܒܚܕܢ ܐܚܝܢ.
ܘܐܡܠܟ ܒܬܪܗ ܠܗ. ܫܢܬ ܢܢ: ܒܗ̇ ܫܢܬ ܗܘܐ ܐܣܩܘܦܐ ܕܐܘܪܗܝ
ܗܘܐ ܒܬܪܗ ܗܘܐ][3]

— — — — — — — — — — — ܒܐܠ ܀ — — — — — — —

— — — — — — — — ܢܝ ܢܚܫܒܐ. ܒܗ ܫܢܐ ܡܢ ܡܫܪܝܬܐ

ܡܢ ܕܐܬ[ܡܣܩܘܒܝܐ ܗܘܢ ܕܐܬܡܣ ܘ: ܫܢܝ ܡܫܪܝܬܐ

— — — — — ܗܢܘܢ. ܗܢܘܢ ܡܢ ܕܐܬܘܡܢܐ ܕ[ܠܟܐ ܕܡܠܟܘܬܗܘܢ

ܠܐܪܬܚܫܫܬ[ܘܣ. ܗܠܝܢ ܕܝܢ ܕܐܠܟܣܢܕܪܐ.]ܐܡܪܗ

ܫܡܥܘܢ[ܐ]ܘܣ. ܗܘ ܗܘܐ ܕܐܦ ܘܟܗܢܐ ܩܫܝܫܐ: — — — — —

— — — — — — — ܐܢܛܝܘܟܘܣ ܕܝܢ ܗܠܝܢ ܕܐܬܟܬܒ ܡܢ [ܗܝܡܢܘܬܐ

ܟܕ ܠܐ ܡܬܡܨܝܢ] ܗܘܘ ܡܢ ܟܗܢܐ: ܘܠܐ ܡܬܚܙܝܢ ܗ[ܘܘ

ܠܡܬܚܙܝܢܘ]ܬܗܘܢ: ܟܕ ܠܐ ܫܦܝܪ ܗܘܘ ܒܡܠܟܘܬ[ܗ

— — — ܟܕ ܐܢ]ܬܘܢ ܐܢܬܘܢ. ܒܡܠܟܘܬܐ[4] ܕܐ[ܝܢ]ܐ ܘ[ܒܡܠܟܐ

ܛܪܘܢܐ — — — — — —]ܗܘ ܐܝܟ ܟܢܫܐ ܕܟܠܗܘܢ[ܡܕܒܪܢܘܬܐ

— — — — — — ܕܐ[ܬ]ܟܢܫ ܒܡܠܐ ܕܟܗܢܐ. ܗܢܐ[5] — — — —

— — — — — — — — ܕܐ ܐܬܐ. ܡܢ ܗܘܐ ܗܘ — — — —

— — — — — — — — — ܚܐ ܪܘܡܝ ܘܟܠ — — — — —

— — — — — — — — ܗܘܐ — — — — — — —

[ܗܢܐ ܕܝܢ ܗܘ ܗܢܐ ܐܝܟ ܡܠܬܐ ܕܣܦܪܐ ܒܥܒܪܐ ܕܝܠ

ܒܫܢܬ ܐܚܪܢ. ܘܐܡܪ ܒܬܪܗ ܐܝܟ ܗܘ ܒܢܝܗ ܒܪܝ ܡܢ ܫܢܬܐ ܗܕܐ. ܘܐܡܪ ܒܬܪܗ ܐܢܫ][6]

---

1) The sequence of years in the canon makes it clear that this page immediately follows fol. 17 v and therefore precedes fol. 18 r.

2) Quoted by El. Nis. from the chronicle of James.

3) These notices are quoted by El. Nis. from the chronicle of James. See p. 316, note 2.

4) The letters ܘܠܗ seem to be crossed out.

5) The gaps are supplied from Mich. and Greg.

6) Quoted by El. Nis. from the chronicle of James.

— — — — — — — — ܫ

— — — — — — — — ܗܘ.

— — — — — ܡܠܐܝܬܘ

— — — — — ܐܦ[ܝܣܩܘܦܐ

— — — — ܐܠܟܣ[ܢܕܪܝܐ

ܕܦܪ[ܣܝܐ ܫܢ̈ܝܐ	ܕܪܗܘܡܝܐ ܐܣܝܐ	ܕܡܩ[ܕܘܢܝܐ ܦܪܘܣ ..
ܡܝ	ܠ	ܟܟ
ܡܝ	؟	ܟܠ
ܡܝܘ	ܗ	ܟܝ
ܡܝܗ	ܘ	ܟܗ
	ܐܘܠܘܡܦܝܐܣ ܡܫ	

Fol. 19r (1).

ܕܠܝܬܢܘܣ[ܘ ([1] — — — —

ܠܒܪܘ: ܟܝ — — —

ܠܗܘ ܐܒ — — —

— — — — — —

Fol. 19r (2).

ܗܘ — — — — — [ܒܫܪ

ܡܠܟܐ ܘ[ܐܬܐܪ ܦܝܠܝܦܘܣ

ܘܗܘܐ [ܒܬܪܗ ܡܛܟܠܝܘܣ

ܢܣܛܘܪ[ܝܘܣ ܐܦܝܣܩܘܦܐ

ܕܩܘܣ ܀ [ܕܐܠܟܣܢܕܪܝܐ

ܒܝ ܫܢܐ [ܐܬܩܝܡܘܗܝ ܡܠܟܘܬܐ

ܡܠܟܘܬ. [ܗܘܐ ܒܬܪܗ ܐܦܝܣܩܘܦܐ

ܘܒ ܦܛܪ[ܘܣ ܗܘ ܕܩܠܝܢ

ܡܩܝܡܘܣ ܕ[ܝ ܒܝ ܫܢܝܢ ܐܚܝܕ

ܡܠܟܐ ܦܝܠ[ܦܘܣ ܒܬܪ ܐܚܝܗ

ܡܠܟܐ ܡܢ ܐܠܟܣ[ܢܕܪܝܐ ܘܩܡ

ܡܠ[ܟ]ܘܬܐ[ܠܗܘܢ ܠܩܘܡ܀

ܠܘܬܟܘܢ ܘ[ܡܢ ܐܦܝܣܩܘܦܐ

ܘܒܟ ܡܠܟ[ܘܬܗܘܢ܀

— — —

Fol. 20 r.[2]) — — — — — — — — — —

ܦ	ܗ	ܣܣܣ	[ܫܢܬ ܗܒ. ܒܗ ܫܢܬ ܐܢܫ ܡܠܟܐ ܕܦܪܣܝܐ
— — ܒ ܕܙܐܐ. ܐܦ ܡܬܬܢܝܚ ܕܐܢܛܝܟܝܐ. ܡܛܠ ܗܘܐ ܒܗ ܡܬ[ܚ] ܒܙܘ̈ ܩܠܝܠ ܐܒܗܬܐ ܘܢܦܠ ܡܬ[ܚ] ܐܢܫ: ܐܬܪ̈ܐ	ܡܢ ܐܢܛܝܘܟܝܐ ܡܬܒܢܝܐ ܩܠܝܠ ܒܐ.		ܘܐܡܠܟ ܒܬܪܗ ܐܢܘܫܪܘܢ][3] ܫܢ] ܕ[ܐ]ܪ[ܒ]ܥܝܢ ܘ[ܬ]ܡ ܡܠܟܘܬܗܘܢ ܀

ܐܦ ܗܘ ܡܬܬܢܝܚ ܡܢ ܐܢܛܝܟܝܐ. ܘܡܛܠ ܦܪܣܝܐ ܠܗܒ ܒܣܘܣܝܐ ܕܟܠܗ ܀

ܡܟܬܒܢ ܠܡܢܛܠܝܘܣ ܘܐܠܟܣ. ܡܩܕܘܢܝܐ.. ܠܐܘܪܒܢܘܣ ܐܬܐ ܒܬܪ
ܠܦܝܠܘ ܡܬܬܠܘܪܝܘܣ[4] ܘܒ ܦܘܡ ܒܒ ܒܬܪܐܦ. ܘܐܦܝ ܘܒ[ܒ]ܠ
ܩܦ]ܛܐ ܘܩܦܝ ܀

ܠܐܘܪ]ܒܢܘܣ ܦܘܐܠ ܠܐ ܠܒܘܝ. ܘܒܬܪܗ ܡܢ ܦܘܡܗܘܢ ܠܙܟܝܐ
ܐܘܪܘ[ܐ]ܪܘܣ ܐܦܝܠܢܝܣ: ܦܩܝܕ ܗܘܐ ܠܗ ܡܢ ܐܢܫ. ܘܡ[ܒ]ܠ[5] — — —
— — — — — ܐܦܝܠܝ: ܦܩ[ܕ] ܐܢܫ [ܘ]ܐ[ܬ]ܐ[ܚ]ܕ ܦܠܓܝܘܣ [ܐ]ܦܣܝܣܩ
ܘܦܪܝܟ[6] — — — — — — — — — — — — — — —]ܘ

1) Read ܦܐܛܪܝܩܝܘܣ.
2) The canon shows that this fragment precedes 19 v and therefore belongs to the same page as 19 r.
3) Quoted by El. Nis. from the chronicle of James.
4) Mich. ܡܬܬܠܘܪܝܘܣ.
5) Mich. ܘܩܛܠ ܠܐܘܪܒܢܘܣ ܠܟܠ ܒܬܪ ܐܦܝܠܝܘ. The obvious supplement ܕ ܐܦܝܠܝܘ ܠܒܬܪ (or ܕ ܐܬܐ ܠܒܬܪ) is excluded by the remains of the letters.
6) Mich. ܐܦܝ ܐܢܫ ܦܩܘܕܐ ܦܠܓܝܘܣ ܡܐܦܣܝܣܩ ܐܘ ܦܪܝܟ. Pelagius was an ex-silentiary and patrician; but, as the space after the name at the end of the line is not long enough for ܐܦܣܝܠܢܛܪܝܣ, and ܦܐܛܪܝܩܝܘܣ is excluded by the visible remains of the first letter, the error must be as old as James. It is however perhaps possible that ܐܘ ܦܪܝܟ arises from a misunderstanding of ἀσηκρῆτις.

Fol. 19 v (1).

— — — — — — ܕܝ ܡ[ܢܗ
ܩܠܠܝܣܬܘܣ ܗܘܐ ܒܐܬ]ܢܘܣ.
ܘܗܘ ܩܠܐܘܕܝܘ]ܣ ܀
ܒܐܠܟܣܢܕܪܝܐ ܗܘܐ ܕ]ܟܣ
ܡܘܣ]ܐ

ܕܡܠܟܐ ܕܦܪܣܝܐ	ܕܪܗܘܡܝܐ ܐܠܘܡܦܝܐܕܘܣ	ܕܦܛܠܡ[ܐ ܕ[ܫܢܝ
ܡܘܪ	ܐ	ܗ
ܡܘܣ	ܒ	ܘ
ܐܠܘܡܦܝܐܕܘܣ [ܩܝ		
[ܡܘܣܐ]	[ܠ]	ܐ

— — — — — —
— — — — — — ܠ
— — — — — — ܗ
— — — — ܒܝܘ
— — — — ܐܬܝ — — — —

Fol. 19 v (2).

— — — — — — — — — —
— — — — — — — — —
ܒܝ ܐܢܛܝ ܐܘܦ]ܛܘܡܘܣ
ܗܘܐ ܒܐܘܠܡܦܝܐ]ܕܘܣ
ܐܦܝܩܘܪܘܣ ܕܝܢ ܡ]ܬܝܕܥܘܣ.
— — — — — ܡܬ]ܩܪܘܣ ܀
— — — — ܐ]ܦܩܘܪܐ ܗܘ
— — — — — — ܗ ܀

ܐܬܬܪܝܡ] ܕܗܘܐ ܠܗܘܦܛܐ
ܕܒܬܪܗ ܐܬ[ܒ]ܪ ܕܦܘܪܣܝܐ܀
ܡܠܟܐ ܗܪܩ[ܠ] ܐܬܐ. ܠܐ ܕܝܢ
ܗܠܝܢ ܗܘܝ܀ ܗܘܐ ܪܘ]ܒܐ ܪܒܐ.
ܘܡܘܬܢܐ ܕܐܪܥ[ܐ] ܒܟܠ
ܥܘܡܪܐ ܒܟܠܗ] [1]

Fol. 20 v.

ܐ[ܢ]ܘ ܕܥ]ܘ ܕܦܪܣ]ܝܐ ܫܢܝܐ ܒ.		
ܡܟܗ	ܝ	ܐ
ܐܘܓܘܣܛܘܣ ܫܒ̄		
ܡܟܛ	ܝܐ	ܒ
ܡܟܚ	ܝܒ	ܓ

ܐܬܪ[ܝ]ܒ ܩܘܣܛܢܛܝܢܘܣ [2]
܀ ܡܠܟܐ ܗܪܩ[ܠ] ܗܢܘܢ
ܒܠܚܘܕܘܗܝ ܘ[ܗܘܐ]

ܒܫܢܬ ܫܬܝܢ ܒܒܠܚܘܕ ܒܗ ܢܦܩ܀ ܢܦܩ ܗܪܩܠ ܐܒܝܕܘܬ ܒܥܠܡܐ ܕܒܚ[ܪ]ܐ
ܕܡܬܢܣܒܐ ܒܠܚܘܕ ܠܟܠܐ. ܘܗܘܝܐ ܒܬܪ ܡܠܟܐ ܗܘܘ ܦܘܪܣܝܐ ܘܒܩܪܒܐ ܡܢܗܘܢ
ܒܗ ܩܛܠܘܗܝ܀ ܡܢ ܐܢܫܐ ܐܬܐ ܗܘܐ [ܡܠܟܐ] ܒ[ܠ]ܚ ܐܡܝܢ ܡܫܝܚܐ ܕܒܗ
ܢܘ[ܪ]ܐ ܘܗܘ] ܒܒ[ܥ]ܘ ܫܢܝ ܚ[ܘܝ]ܘ ܩ̄ ܠ[ܐ]ܬܐ

1) Supplied from Chron. Edess. Since these last events are there assigned to AS 810 = 174 of the era of James, little, if anything, can have been lost between these fragments. 2) Supplied from Greg.

Fol. 21 r.

— — — — — — ܐܬܐ ✤ (1

— — — — ܕܒܟܡ

— — — — — —

ܐܦ]ܝܣܩܘܦܐ ܕܝ̄ܐ ܗܘ
ܒܪܘܡܐ ܕܪ̈ܗܘܡܝ
ܐܢܝܩܝܛܘܣ ✤
✤ ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܕܝ̄ܒ ܗܘ ܒܪܘܡܐ
ܕܪ̈ܗܘܡܝ ܣܘܛܝܪ ✤
✤ ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܕܝ̄ܓ ܗܘ ܒܪܘܡܐ
ܕܐܠܘܬܪܝܘܣ ܗܘ ܫ̈ܢܝܢ ܝ̄ܓ ✤
ܒܗ ܙܒܢܐ ܡܬܝܕܥ ܗܘܐ
ܒܟܠ ܗܘܐ ܣܘܦܪܣ ܐܦܝܣܩܘܦܐ
ܕܒܗ ܐܪܝܣ ✤

✤ ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܕܝ̄ܐ ܗܘ
ܒܐܘܪܫ ܦܝܠܝܦܘܣ ✤
: ܟܕ ܐܢܫܝ ܡܐܠܝܛܘܢܘܣ
ܕ ܡܘܢܛܢܝܣܛܘ̈ܠܘܣ.
ܗܘܐ ܣܠܩܘܗܝ ܕܝ̄ܗ.
ܢܣܩܘܠܘܣ ✤ ܒܐܢܛܝܘܟܝܐ
ܕܝ ܟܕ ܐܢܫܝ ܬܐܘܦܝܠܘܣ.
ܗܘ ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܕܝ̄ܘ

ܒܡܢܝܢܐ ܕܫ̈ܢܝܐ	ܕܪ̈ܘܡܝܐ ܐܢܛܘܢܝܢܘܣ	ܕܦܪ̈ܣܝܐ ܡܠܟ.
ܡܕܗ	ܟ	ܕ
ܡܦ	ܓ	ܗ
ܐܘܠܘܡܦܝܣ ܪܠ̄ܗ		
ܡܠ	ܝܘ	ܘ
ܡܠܒ	ܗ	ܙ
ܡܠܓ	ܠ	ܚ
ܡܠܕ	ܣ	ܛ
ܐܘܠܘܡܦܝܣ ܪܠ̄ܘ		
ܡܠܘ	ܗܠ	ܝ
ܡܠܗ	ܒ	ܝܐ
ܡܠ	ܠ	ܝܒ
ܡܠܣ	ܒܒ	ܝܓ
ܐܘܠܘܡܦܝܣ ܪܠ̄ܙ		
ܡܠܗ	ܟ	ܕ
ܡܝ	ܒ	ܗ

ܡܫܡܫ[ܢ]ܐ ܣܓܝ̈ܐ ܐܣܛܪ̈ܛܝܓܘ
ܕܪ̈ܗܘܡܝܐ ܘܐܦ[ܪ]ܟܐ ܟܠ ܚܕ ܚܕ
ܘܠܐ ܐܢܫ ܕܒܟ[ܣܝ]ܘ ܡܫܠ
ܗܘܐ. ܡܫܟܚܢܐ [ܗ]ܘܬ ܡܚܝܠܘ
ܒܡ̈ܠܘܟܐ ܕܪ̈ܘܡ[ܝ]ܐ ✤ (3

ܦܢܐ ܦܟ̄ ܕܒܪܝܬܐ

✤ ܦܩܕ ܡܠܟܐ [ܕܢܬܩ]ܪܐ ܠܘܩܝܩܣܡܐ (4
ܕܒܡܘܫܐ ܐܦ[ܝ]ܣܐ ܘܒܟܣܦ
ܡܢ ܐܠܦ ܠܚ[ܘܕ]ܐ ܗܘܐ
ܕܢܣܒ ܣܘ[ܦ]ܢܘܗܝ ܕܟܠܣܢܝܘܐ
ܘܢܩܡܘܢܘܗܝ ✤

ܡܢܘ ܒܛܐܠܢܘܗܝ ܕ[ܠܐ ܦܟܠܐ
ܘܟܕ ܐܪܐ ܕܟܬܘܒ ܘ[ܘ]ܩܕܡܘܗܝ
ܐܪܥܐ. ܘܐܬܐܡܪ ܡܛܘ ✤
ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܕܝ̄ܓ ܕܐܢܛܝܘ[ܟ]ܝܐ
ܗܘ ܕܡܣܩܘܢܘܣ ܫ̈ܢܝܐ [ܟ] (5

ܐܢܛܘܢܝ ܩܘܡ[ܘ]ܕܘܣ	ܐܢܛܘܢ[ܝ]ܢܘܣ

ܗܪܩܠܝܛܘܣ. ܐܣܩܠܦܝܕܐ.
ܘܗܠܝܢ ܗܘܘ ܒܙܒܢܗ
ܕܐܢܛܘܢܝܢܘܣ ܫܢܝܐ ܟ̄ܘ ܀

ܒܪܐ ܒܪܒ	ܟܘ ܟܙ	ܗ ܘ
ܐܘܡܡܘܕܘܣ ܡܠܟ		
ܒܪܓ	ܟܚ	ܙ
ܦܣ ܩܘܡܘܕܘܣ ܫܢܝܢ ܝܓ.		
ܒܪܕ ܒܪܗ	ܐ ܒ	ܚ ܛ

ܒܫܢܬ ܩܕܡܝܬܐ ܕܩܘܡܘܕܘܣ
ܟܕ ܐܬܐ ܠܡܠܟܘܬܗ.[2]
ܐܬܚܙܝ ܗܘ ܟܘܟܒܐ ܕܢܝܙܟܐ. ܘܗܠܝܢ ܗܘܘ
ܕܒܝܘܡܝ ܩܘܡܘܕܘܣ ܗܘܘ. ܒܫܢܬ ܕ̄ ܕܩܘܡܘܕܘܣ ܗܘܐ
ܥܣܝ ܐܦ[ܣܩܘ]ܦܐ [ܕܪܗ]ܘܡܐ ܐܠܝܘܬܪܘܣ. ܘܗܘܐ.
ܫܢܝܢ [ܕ̄ܝ] ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܀

ܩܢܐ ܒܐܬܐ ܒܥܕܢܐ	ܒܬܪ ܘܗܝܒ ܡܢ ܗܕܝܢ ܐܦܝܣܩ ܐܢܐ ܡܢ ܐܝܢܝܩܘ ܗܘܐ ܕܝܢ ܗܘܢܢ ܀

ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܕ̄ܝ ܗܘܐ
ܒܐܢܛܝܘܟܝܐ ܡܟܣܝܡܝܢܘܣ
ܗܘܐ. ܒܬܪܗ ܕܝܢ
ܗܘܐ ܕ̄ܝ. ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܀

ܒܝ ܐܝܟ ܢܬܓܡܪܘܢ ܡܢܐ
ܐܬܩܪܝܘܢ ܕܝܠܗ[ܘܢ] ܡܢ
ܗܪܩܠܝܕܘܣ ܡܢ ܐܬܐ[ܘܢ] ܗܘܘ
ܐܢܫ ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܕ[ܐܬܐ]
ܦܠܛܘܣ ܝܥܩܘܒܐ ܀ [ܘܟܕ]
ܗܘܐ ܗܘ ܕܝܢ ܕܡܘ [ܗܘܐ]
ܕ̄ܝ ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܀ [4] ܩܢܐ [ܐܦܝܣ] ܕܗܕܐ
ܐܬܦܛܪ ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܕܐܘܪܗܝ
ܘܗܘܐ [ܡܢ ܒܬܪܗ] ܕܐܒܓܪ[6] ܡܐܥܢܘ[ܗܝ]
ܘܡܠܟ ܗܘܐ [ܕ]ܐܒܓܪ ܡܐܥܢܘܢ

1) A mark of reference seems to place this note between the accession of Dioskoros and the comet (188—191).

2) Read ܒܡܠܟܘܬܗ.

3) The gaps are supplied from Mich. and Greg. .

4) Supplied from Chron. Edess.

5) Supplied from the Chronicle of 846. (Brit. Mus. Add. MS 14, 642 fol. 27 r; see ZDMG. 51 p. 569.)

6) Read ܐܒܓܪ.

ܟܢܫ ܦܘܠܡܘܣ ܠܐܦܝܣܩ]ܘܦܐ
ܕܪܗܘܡܐ ܘܐܦܣ ܠܟܠ]ܗܘܢ.
ܟܕܗܘܘ ܗܠܝܢ ܕ]ܦܩܠܘ
ܠܣ]ܘܢܗܕܘܣ
ܕܟܠܗ]ܝܘܢ÷ (2 ܐܦܝܣܩܘܦܐ
ܕܠܘ] ܗܘܐ ܟܘܪܣܝ.
ܐܦܝܣܩ]ܘܦܐ ÷ ܐܦܝܣܩܘܦܐ
ܕܠܐ ܗܘܐ ܟܠ]ܠܡܕܝܢܐ
ܦܒܝܐ]ܢܘܣ ܫܢܝܢ ܝ̄
ܟܘܪܢܠܝܘ] ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܕܗ̄
ܗܘܐ ܢܘܐܛ]ܢܘܣ ܕܟܘܪܘ
ܕܪ̄ ܦܠܛ]ܘܣ÷
ܐܦܝܣ]ܩܘܦܐ ܕܪ̄ ܗܘܐ
ܟܠܗ]ܘܢܐ ܐܦܝܣܡ÷
ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܕܟܕ̄ ܗܘܐ
ܟܘܢܣܛܢܛܝܢܘܦܘܠܝܣ ܐܠܟܣܢܕܪܘܣ÷
ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܕܠܗ ܗܘܐ
ܟܘܪܘܢ ܐܝܘܪܐܘܣ÷

÷ܢܦܩ ܦܘܩܕܢܐ [ܡܢ ܡܠܟܐ ܗܠܝܢ
ܩܫܝܐ ܕܠܡܚܕܪܘ] ܠܟܠܗ[ܘ] [ܠܩܣܛܢܛܝܢܘܣ
ܕܟܠܡܣܘܬܐ. ܐܦ ܟܠ ܡܠ[ܟܘ (1

ܟܘܪܣܐ ܕܩܫܝܐ	ܕܪܘܡܐ ܐܠܟܣܢܕܪܘܣ	ܕܐܘܪܫܠܡ ܗܘܐ
ܡܪܗ	//	ܠܐ
ܐܠܟܣܢܕܪܘܣ ܡ̄ܠܟܐ		
ܡܪܐ ܡܪܝ ܡܪܒ ܦ	ܕ ܗ ܘ ܐ	ܟܕ ܟܗ ܟܘ ܟܙ
ܐܠܟܣܢܕܪܘܣ ܡ̄ܠܟܐ		
ܙܐ ܦܐ	[illegible] [illegible]	ܟܘ ܟܙ
ܡܫܝܚܝܐܢܘܣ ܡܠܟ̄ ܫܢܝܐ ܟ̄		

..÷ܗܘ[ܐܦܝܣܩܘܦܐ] ܕܐܘܪܫܠܡ ܗܘܐ
..ܐܠܟܣܢܕܪܘܣ ܫܢܝܐ
÷ܦܢܝܘܣ ÷ ܗܘܐ ܛܘܒܐ
÷ܕܪܘܡܐ
÷ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܕܐܘ ܗܘܐ ܕܝܘܡܝ
ܗܘܢ. ܕܟܠܗܘܢ ܕܟ̄ ܗܘܠܟܘܣ÷
ܐܠܟܣܢܕܪܘܣ ܕܪܘܡܐ ܐܦܝܣܩܘܦܐ
ܗܘܠܟܘܣ÷ ܐܠܟܣ ܒܟܠ ܕܝܘܡܝ
ܕܡܫܠ ܕܡܫܟܚ ܒܟܠ. ܘܕܝܢ
÷ܕܐܦܝܣܩܘܦܐ ܕܝܢ
÷ܐܦ ܘܠܐ ܦܫܝܛܐ ܘܡܢܝܢ. ܒܬܪ
ܠܐܬܪܐ ܕܐܦܝܣܩܘܦܐ
..ܘܐܬܩܛܠ
ܗܘܐ ܦܘܠܡܘܣ ܟܘܢܣܛܢܛܝܢܘܦܘܠܝܣ
ܘܫܢܝܢ ܬܪܝܢ ܘܐܬܩܛܠ
÷ܐܦ ܦܫܝܛܐ ܐܦܝܣܩܘܦܐ

Fol. 21 v.

ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܕܝܠܗ ܗܘܐ
ܕܐܘܪܗܝ ܐܝܟ. ܒܙܒܢ
ܘ]ܗܘ ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܕܝܠܢ
ܒܡܫܡܫܢܘܬܗܘܢ. ܘܥܡ
ܕܟܠܗ ܦܠܓܐ. ܠܐ ܡܫܚ
ܗܘ ܕܗܘܐ ܦܠܚܘܗܝ ܕܦܝܫ
ܐܦܢ ܕܠܐܝܚ ܗܘܐ. ܘܥܡ
[ܦܫ][3] ܗܘܐ ܡܠܠܬܗ ܡܢܗ.
ܘܗܘ]ܐ ܕܝܢ: ܠܐܦܝܣܩܘܦܘ
ܘ]ܒܬܪ ܠܗܠܝܢ ܡܫܡܫܢܘܬܗܘܢ
ܠܐܦ̈ܝ]ܣܩܘܦܐ ܫܢܝܐ. ܘܐܬܐ
ܡܐܘܪܝܘܢ ܠܗܠܝܢ. ܟܕ ܐܝܬܝܐ ܩ̈ܫܝܬܐ
ܘܡܦܠܠܢ ܡܛܠ ܥܣܐ ܕܢܦܠ. ܘܥܒܕ
ܠ]ܐ ܡܢܗ. ܡܛܠ ܕܟܠ [ܐ]ܦܝܣܩܘܦܘ ܀
ܟܕ ܢܦܩ [ܐ]ܢܛܘܢܝܘܣ ܡܢ ܐܦܝܣܩܘܦܐ
ܕܝܠܢ ܒܡܫܡܫܢܘܬܗܘܢ.
ܡܢܗܘ ܀

ܪܓ	ܐ	ܟܚ
ܪܕ	ܒ	ܟܛ
ܐܘܠܘܡܦܝܐܣ ܩܡܙ		
ܪܗ	ܓ	ܠ
ܣ̄ ܒܡܠܟܘ ܕܣܘܪܘܣ ܫ̈ܢܝܐ ܝܚ		
ܪܘ ܪܙ ܪܚ	ܕ ܗ ܘ	ܐ ܒ ܓ
ܐܘܠܘܡܦܝܐܣ ܩܡܚ		
ܪܛ ܪܝ ܪܝܐ ܪܝܒ	ܙ ܚ ܛ ܝ	ܕ ܗ ܘ ܙ
ܐܘܠܘܡܦܝܐܣ ܩܡܛ		
ܪܝܓ ܪܝܕ	[ܝܐ] [ܝܒ]	ܚ ܛ

ܠܥܕܬܐ ܕܢܘܪܐ ܘܐܘܩܕܗ ܟܠܗ ܡܩܕܫܐ.
ܘܐܚܪܒܗ ܘܥܡܗ ܕܩܒܪܐ ܩ̈ܕܝܫܐ.
܀ܢܦܩܘ ܦܓܪܐ ܘܥܡܗ ܘܫܒܩܗ.
ܕܝܠܗ ܠܐܬܪܘܬܐ ܕܐܬܚܙܝܬ ܀
ܐܬܕܒܪܘ ܡܢ ܡܫܡܫܢܘܬܗܘܢ ܠܗܠ
ܒܡܫܡܫܢܘ[4] ܪܘܦܝܢܘܣ ܘܗܪܘܡܢܝܢܘܣ
ܡܠܠܝܩܘܪܝܘܣ ܘܥܡܗ ܥܣܐ
ܐ ܩܫܝܫ ܀ ܡܕܝܢ ܩܫܝܫܐ ܘܐܠܡܐ
ܠܗܘܢ ܦܢܝ ܘܐܬܐ ܦܘܪܣܝܐ ܘܚܪܒܗ
ܐܢܘܢ ܀ ܐܬܐ ܠܟܠܡܐܦܢܘܣ ܦܟ ܥܠܐ
ܘܒܓܡ ܠܟܠܐܪܡܢܝܐ ܘܐܟܠ ܟܕ
ܐܡܪ ܠܦܘܪܣܝܐ ܗܘ ܕܦܢܝ ܗܘܐ
ܟܗ. ܘܐܬܐ ܠܟܘܗ ܐܦ ܠܐܦܝܣܩܘܦܘ
ܕܪܘܡܝ ܘܥܡܗ ܒܡܫܡܫܢܘܬܐܦܝܣܩܘܦܘܬܗ.
ܗܘܐ ܣܠܩܘܣ ܒܙܒܢ ܕܝܠܗ
ܡܠܟܘܬܗ ܀

ܗܘܐ ܕܪܘܡܐ ܫܢܬܐ ܘܦ[ܠܓܐ][5]

ܡܢ]ܡܢ ܐܘܪܣܛܘܒܘܠܘܣ ܠܟܠܟܝܕܘܢܐ. ܗܢܘܢ
ܡ [ܠܡܢ ܠܐܢܛܝܘܟܝܐ ܗܢܘܢ ܕܝܢ ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܕ]ܟܠ ܠܐ[ܘ]ܪܫܠܡ — — — ܐ]ܘܡܢ ܩܕ[ܡ — — — — —[6]

1) Inserted by a mark of reference between the burning of the church and the Persian invasion (200).

2) The sense is supplied from Mich.

3) The last letter of the missing word is ܫ, ܣ, or ܗ which makes ܦܫ the most probable supplement.

4) Read ܒܡܫܡܫܢܘ.

5) The sentence is continued on the next page.

6) There is a mark of reference after the notice of the accession of Timothy, which probably refers to this note.

Fol. 22 r.

❖ܒܗ ܙܒܢ: ܟܠܗ ܥܠܡܐ ܐܝܟ ܕܠܐ ܡܚܠܦ ܕܢܫܬܡܥܘܢ ܠܪ[ܗ]ܘܡܝܐ
ܕܒܟܠܡܕܡ. ܘܐܬܕܪܘ ܒܟܠܗܘܢ ܕܘܟ̈ܝܢ ܡܢ ܒܥܠܕܒܒܝܗܘܢ. ܘܡܨܛ[ܒܝܢ] ܗܘܘ
ܠܡܛܐ ܫܠܡܐ ܒܥܘܠܐ. ܘܗܘ ܫܠܡܐ ܐܫܬܪܪ ܥܡܐ ܒܥܘ[ܠ]ܐ ܫܦܝܪܐ
ܘܠܚܡܐ. ܐܝܟܐ ܕܒܢ̈ܝܫܐ ܦܪ̈ܝܫܐ ܘܫܝܢܐ ܢܛܝܪ ܒܗ❖ ܒܗ ܐܦܝܣ
ܣܣܢܘܪܘܣ ܕܡܠܟ ܐܦܛܪܘܦܐ ܒܐܝܓܘܦܛܘܣ. ܘܐܣܪܗ ܠܗܪܘܕܘܣ.
ܘܗܘܐ ܕܝܢ ܡܫܐ ܒܐܡܕ: ܘܐܬܦܬܚ ܦܩܥܐ❖

ܡܢܗ ܡܠܘܟܝܐ❖ ❖ܐܢܛܝܦܛܪ ܕܗܘ ܡܢ ܒܢܝܢܒ ܒܢܝ ܐܠܡܘܢ. ܡܬܝܕܥ ܗܘܐ ܕܒܥܠ ܗܘܐ ܠܐܠܒ[ܡܠܟܐ ܗܘܝ] ܡܠܟܘ[ܬ]ܗܘܢ[1] ܐܡܪܝܢ ܐܢܫܝܢ ܡܢ ܐܠܟܣܢܕܪܐ. ܗܘܐ ܐܦܛܪܘܦܐ ❖ܘܒܗ ܐܦܝܣ ܗܘܐ ܒܐܝܓܘܦܛܘܣ ܕܒܗ. ܕܡܫܝܚܘܬܐ❖ ܐܦܝܣ ܕܝܢ ܡܢ ܒܐܘܪܫܠܡ ܡܬܘܩܢ❖ ܡܢ ܗܘܝܢ ܕܠܐ ܥܠܡܝܢ ܠܡܣܬܒܪܘ ܕܒܟܠܡܕܡ: ܡܬܬܡܠܝܢ ܒ ܐܦܝܣ ܗܘܐ ܒܡܕܝܢܬܐ ܠܡܥܢ ܘܐܬܕܪܪܘ: ܡܬܠܐ ܘ]ܠܚܡܐ ܗܘܐ ܠܗܘܢ [ܐ]ܦܝܣ ܡܢ ܐܘܪܚܐ ܕܐܠܟܣܢܕܪܝܐ❖	ܕܥܠܡܐ ܕܫ̈ܢܝܐ	ܕܪܗܘܡܝܐ ܠܐܘܓܘܣܛܘܣ	ܕܝܗܘܕܝܐ ܠܗܪܘܕܣ	ܐܘܓܘܣܛܘܣ ܗܘܐ ܕܒܗ ܦܠܓܘܬܐ ܘܒܗ ܒܥܠܐ ܗܘܐ ܡܡܠܟܘ ܐܦ ܒܥܠܐ [ܕܒܥܠܐ] ܩܪ. ܘܐܘܣܝܦ ܒܗ ܒܥܠܐ [ܘܩܪ]ܐ[2] ܕܝܗܘܕܐ ܡܠܟܘ ܒܥܠܡܐ [ܡܠܟܐ] ܠܗܪܘܕܣ ܘܫܠܛ ܘܐܬܚ[ܘܝ]ܐ ܘܐܬܚܕܐ ܘܐܬܟܪܟܘ. ܘ[ܐ]ܦ ܦܠܓ ܗܪܘܕܣ ܠܐܪܥܐ ܕ[ܝ]ܗܘܕܐ[3] ܘܐܬܪܐ ܘܟܪ̈ܟܐ❖ ܡܠܟ ܒܗܪܘܕܣ ܘܦܠܓ ܠܐܠܟܣܢܕ[ܪ]ܘܣ ܘܡܠܟܘ ܐܬܪܐ ܠܡܠܟܐ ܕܒܗ ܙܒܢ❖ ܗܘܐ ܡܠܟܐ ܐܦ ܒ[ܫܢܬ] ܐܝܟ. ܒܗ ܗܘ ܡܢ ܒܗܘܢ ܡ[ܢ ܠܗܠ] ܡܢܝܢ: ܠܗܘ ܫܢܝ̈ܐ ܕܐܝܬܝܗܘܢ. ܡܠܟܐ ܫܦܝ ܐܝܟܐ [ܐ]ܢܐ❖ ܗܘܐ ܒܫܢܬ ܐ[ܠ]ܦ ܘܫܢܝܐ❖
	ܗܫܘ	ܟ	ܝ	
	ܗܫܙ	ܟܐ	ܝܐ	
	ܐܘܠܘܡܦܝܐܣ ܩܦ			
	ܗܫܚ	ܟܒ	ܝܒ	
	ܗܫܛ	ܟܓ	ܝܓ	
	ܗܫܝ	ܟܕ	ܝܕ	
	ܗܫܝܐ	ܟܗ	ܝܗ	
	ܐܘܠܘܡܦܝܐܣ ܩܦܐ			
	ܗܫܝܒ	ܟܘ	ܝܘ	
	ܗܫܝܓ	ܟܙ	ܝܙ	
	ܗܫܝܕ	ܟܚ	ܝܚ	
	ܗܫܝܗ	ܟܛ	ܝܛ	

ܐܢܛܝܘܟܝܐ ܕܝܢ ܗܝ
ܒܝܘܣܛܝܢܝܢܘܣ ܬܐܘܦܘܠܝܣ܀
ܐܢܛܝܘܟܝܐ ܕܟܣ ܗܝ ܕܐܘܪܘܦ
ܐܬܩܪܝ܀ ܗܘܐ ܡܫܬܐ
ܕܬܪܬܐ ܒܫܢܬܗ ܐܬܪܐ
ܕܡܕܝܢܬܐ. ܒ ܫܢܝܢ. ܒܬܪ ܕܓܙܪ
ܐܬܪܐ ܡܢ ܟܠ ܗܘܐ. ܟܢܫܐ
ܕܗܘ ܕܡܠܟܘܬܐ. [ܕ]ܩܘܣܛܢܛܝܢܘܣ
ܡܠܟܐ [ܐܬܥܒܕ ܐܦܝܣܩܘ]ܦܐ
[ܕܩܘܣܛܢܛܝ]ܢܘ[ܦܘ]ܠܝܣ ܘܗܘܐ
ܣܪܓܝܘܣ ܗܘ] ܕܡܬܦܢܐ
ܣܪܓܝܘܣ ܕܫܡܥܐ ܘ]ܩܡ ܠܗܘܢ
ܘܐܫܪܝ ܠܐܘܪܬܘܕܘ]ܟܣܘ
ܘܠܐܘܪܬܘܕܘܟܣܘ [ܘܠܗܘܢ]ܐ ܩܠܩܠܝܘܢ

ܐܘܠܘܡܦܝܐܣ ܡܠܟ̈ܐ		
ܪܦܗ	ܫܠ	ܕ
ܪܦܘ	ܫܒ	ܟܐ
ܪܦܙ	ܫܓ	ܟܟ

ܢܣܒܘ ܦܪܣܝܐ [ܠܚܡܨ] ܘܢܣܒܘ
ܩܣܪܝܐ ܕܩܦܕܩܝܐ [ܘܕܡܫܩ]܀
ܐܬܐ ܗܪܩܠ ܠܩܘܣܛܢܛܝܢܘܦܘܠܝܣ ܘܡܠܟ ܥܠ ܐܬܪܐ
ܡܕܝܢܬܐ ܕܐܬܪܐ ܘܗܘܐ ܪܒܐ ܫܠܝܐ܀
ܐܬܐ ܩܘܣܛܢܛܝܢܘܣ ܘܡܠܟ ܘ[ܒܗ] ܥܠ ܐܘܪܘܦ ܘܥܡܗ ܠܟܠܗܝܢ܀
ܘܡܢ ܗܝܕܝܢ ܗܘ[ܐ] ܕܡܬܪܒܝܢ ܚܠܦ ܦܪܣܝܐ. ܒܝܬ ܒܢ[ܝܐ]
ܘܒܬܪ] ܐ ܫܢܝܢ ܐܘܦ ܐܝܟ ܠܦܪܣܝܐ ܘܡܠܟܘܬ ܡܠ[ܟܘܬܗܘܢ܀
ܗܘܝܐ ܒܗܠܝܢ ܫܢܝܐ ܘܡܫܬܪܝܐ ܒܥܠܡܐ ܐ[ܬܪ] ܕܡܕܝܢܬܐ.
ܘܗܘܐ ܒܥܠܡܐ ܐܘܠܘܡܦܝܐ ܗܘ[ܐ] ܐܝܟܢܐ ܕܐܡܪܐ ܠܗ ܡܫܝܚܐ
ܐܦܠܝ ܗܘ ܐܪܒܥܐ ܦܪܝ ܗܘܐ ܠܡܫܡܫܘ܀

ܦܘܩ ܕܬܘܢܐ	ܡܢܐ ܠ[ܐܘܪܕܘܢ] ܡܟܢܫܐ܀

ܐܬܦܢܝ ܡܢ ܦܠܓܐ ܠܩܘܣܛܢܛܝܢܘܦܘܠܝܣ ܠܐܘ[ܪܬܘܕܘܟܣܘ
ܘܐܠܡܬܘܣ. ܘܐܬܒ ܕܚܠܐ ܦܪ[ܣܝܐ ܡܠܟܐ] ܗܘܐ ܕܒܝܬܐ܀

ܘܐܝܬܘܗܝ ܐܝܟ ܠܗ ܕܐܘܪܘܦܣܐ [ܘܠܗܘܢ]ܐ ܦܠܓܐܒܝܬܝܘܢ

ܒܫܢܬ ܕܬܪܬܝܢ [ܠܗܪܩܠ ܘ]ܠܦܪܣܝܐ: ܐܬܚܙܝ [ܘܐ]ܬܪ ܡܢܗ [ܦܘܠܚܢܐ[4] ܠܩܘܣܛܢܛܝܢܘܦܘܠ]ܝܣ ܐܬܡܠܟ

— — — — ܟܐ. ܠ ܗ — — — — — ܗܐ — — —

1) This sentence is in the margin.

2) Supplied from Mich. .

3) Supplied from Greg. .

4) See p. 321 note 2.

ܦ]ܢܝ ܡܠܟܐ ܕܢܚܡܝ [ܫ]ܢ̈ܐ
ܕܐܬܪ̈ܘܗ ܠܡܠܟܘܬܗ ÷
ܒܗܕܐ ܗܘܐ [ܫܢܬ]ܐ ܐܦܪܝܡ ܕܐܡܝܕܐ ÷
ܐ]ܦܣܩܘܦܐ ܕܟ̄ܒ ܗܘܐ [ܒܪ]ܘܡܝ
ܦܠܝܟܣ ÷ ܒܗ [ܕ]ܝܢ ܫܢܬܐ
ܡܠܐ ܡܢ ܡܘܬܢܐ ܕܟܡܝܢܐ.
ܥܕܡܐ] ܠܗܘܢ ܐܝܟ ܐܦܝܣܩܘܦܐ [ܐܢ
ܛܝܘܟܝܐ: ܠܐܝܟ ܠܟܠܗ [ܕܥܕ]ܬܐ
ܫܠܝܚܘ ܕܟܠܗ [ܥܡܡ]ܐ.(¹ ܘܥܠܠ ܟܠܗ ÷
ܕ]ܐܘܪܫܠܡ ܗܘܐ ܐܦܝܣܩܘܦܐ
ܕ]ܐܢܛ̄ ܐܘܣܛܐܬܝܘܣ ÷
ܐ]ܦܣܩܘܦܐ ܕܟ̄ܒ ܗܘܐ ܒܐܘܪܫ
ܘ]ܣܝܣ ÷
ܐ]ܦܣܩܘܦܐ ܕܢ̄ܚ ܗܘܐ ܒܪܘܡܝ
ܢ]ܘܣܝ ÷ ܕܐܢܛܝܘܟܝܐ ܗܘܐ [ܐ]ܦܣܩܘܦܐ
ܕܠ̄ܛ ܐܦܪܐܝܡܝܘܣ
ܐܦܣ]ܩܘܦܐ ܕܟ̄ܗ ܗܘܐ ܒܩܘܣܛܢܛܝ
ܢܘܦܘܠܝܣ ܗܘܐ. ܗܘ ܐܦܝܦ.
ܢ̄ ܐܝܬܝܗ ܐܘܛܘܟܝܘܣ ܗܘ
ܕܡܬܩܪܐ..

ܕܦ̈ܪܣܝܐ ܟܣܪܘ	ܕܪ̈ܘܗܡܝܐ ܝܘܣܛܝܢܝܐܢܘܣ	ܟܢܫܐ ܕܫܢ̈ܝܐ
ܓ	ܘ	ܗ̇ܚ
ܐܘܠܘܡܦܝܐܣ ܥܛ		
ܕ	ܙ	ܗ̇ܛ
ܗ	ܚ	ܗ̇ܝ
ܘ	ܛ	ܗ̇ܝܐ
ܙ	ܝ	ܗ̇ܝܒ
ܐܘܠܘܡܦܝܐܣ ܦ		
ܚ	ܝܐ	ܗ̇ܝܓ
ܛ	ܝܒ	ܗ̇ܝܕ
ܝ	ܝܓ	ܗ̇ܝܗ
ܝܐ	ܝܕ	ܗ̇ܝܘ
ܐܘܠܘܡܦܝܐܣ ܦܐ		
ܝܒ	ܝܗ	ܗ̇ܝܙ
ܝܓ	ܝܘ	ܗ̇ܝܚ
ܝܕ	ܝܙ	ܗ̇ܝܛ
ܝܗ	ܝܚ	ܗ̇ܟ

ܐܬܚܙܝ ܢܘܪܐ ܒܫܡܝܐ ܠܓܪܒܝܐ ÷
ܢܩܡܬܐ ܩܫܬܐ. ܗܘ ܕܡܬܩܪܐ ܐܦ
ܩܘܡܝܛܝܣ ܕܝܠܗ ܡܚܘܝܐ
ܗܘܐ ÷ ܗܘܐ ܟܘܢܫܐ
ܕܪ̈ܘܚܐ ܩܫ̈ܝܐ ܡܢ ܡܕܢܚܐ
ܠܘܬ ܓܪܒܝܐ: ܡܛܠ ܗܢܐ
ܕܬܒܪܐ. ܘܒܗܘܢ
ܫܩܠ ܐܦ ܠܟܘܟܒ
ܐܦܝܣܩܘܦܐ ÷
ܗܢܘܢ ܕܐܬܬܠܝܘ
ܫܘܚܠܦ ܒܟܘܪ ܐܬܪ ÷
ܕܦܢܝ ܗܠܝܢ ܬܫܥܝܬܐ ÷
ܗܘܐ ܬܟܬܘܫܐ ܦܘܠܡܘܣ
ܕܢܗܪܐ ÷ ܒܝܢ ܡܠܟܐ
ܐܢܛܝܘܟܝ. ܡܛܠ ܗܝܡܢܘܬܐ.
ܘܩܡ ܕܠܐ ܐܝܟ ܢܡܘܣܐ ܡܠܟܐ
ܥܠ ܗܝܡܢܘܬܐ ܥܠ ܟܠܗ. ܐܠܐ
ܥܠ ܐܝܟ ܐܝܟ ܐܝܬܘܗ[ܝ] ܢܡܘܣܐ.
ܘܐܠܝܢ ܕܠܐ ܫܠܡܝܢ ܠܗ ܪܕܦ ÷

Fol. 22 v.

÷ ܒܐܘܪܚܐ ܗܝ ܕܐܣܟܝܡܐ [ܗܘ]
ܕܐܦܝܣܩܘܦܘ ÷ ܠܐܢܛܝܘܟܝܐ [ܕ]ܝ
ܐܝܟ ܗܘܐ ܠܘܬ ܐܦܝܣܩܘܦܐ [ܗ]ܠܝܢ.
ܒܩܘܪܐ ܐܝܟ ܗܘܐ ܠܩܘܒ
ܘܐܬܪܕܘܦܘ. ܒܗ ܕܝܢ ܒܩܘܣܛܢܛܝܢܘܦܘܠܝܣ
ܢܘ[ܦ]ܠܛܘ ܐܝܟ ܗܘܐ. ܘܣܢܝ [ܗܘ]
ܕܐܡܝܪ. ܘܐܬܪܕܘܦܘ [ܗ]ܘ
ܕܐܠܟܣܢܕܪܝܐ:[2] ܗܘ [ܕܒ]ܪ ܒܪܒܐ
ܦܠܛ ÷

ܕ ܩܘܣܛܢܛܝܢܘܣ ܫܢܝ̈ ܝܙ.		
ܐܘܠܘܡܦܝܐܣ ܫܟ̄ܕ		
ܨܨܐ	ܐ	ܠܗ
ܨܨܒ	ܒ	ܠܘ
ܨܨܓ	ܓ	ܠܙ
ܨܨܕ	ܕ	ܠܚ
ܐܘܠܘܡܦܝܐܣ ܫܟ̄ܗ.		

ܡܡ]ܠܟ[3] ܐܘܪܕܘܟܣܐ ܐܝܟ ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܒܩܘܪ[ܝ]ܐ.
ܠܦܘܠܘܣ [ܡܢ ܐܠܟܣ]ܢܕܪܝܐ ܗܘ ܕܡܬܩܪܐ ܕܝܠܗ ܐܦܝܣܩܘܦܐ ÷ ܡ[ܬ]ܩܪܐ ܐܢܛܝܣܛܐܣܝܣ
ܡܢ ܐܢܛܝܘܟ[ܝ]ܐ. ܗܘܘ ܫܢܝ̈ܐ ܕܩܘܣܛܢܛܝܢܘܣ ÷ ܡܬܩܪܐ ܐܠܟ[ܣ]ܢܕܪܝܐ
ܡܢ ܩܘ]ܣܛܢܛ[ܝܢܘܦܘܠܝ]ܣ ܡܢ [ܒ]ܬܪ ܟܘܪܣܝܐ ܟܠܗ ܐ[ܦ]ܝܣܩܘܦܘ
ܩܘ]ܪܝܐ ÷ ܡ — — — — — — — — — — — —
[ܫܢܬ ܨܨܗ. ܒܗ ܡܝܬ ܩܘܣܛܢܛܝܢܘܣ ܗܘ: ܘܒܬܪܗ ܒܡܠܟܘܬܐ ܝܘܣܛܝܢܝܐܢܘܣ ܗܘ: ܒܪ ܒܪܗ ܫܢܝ̈ ܝ.
ܫܢܬ ܨܨܛ. ܒܗ ܗܘܐ ܩܘܣܛܢܛܝܢܘܣ ܡܠܟܐ ܕܪܗܘܡܝܐ ܡܢ ܡܠܟܘܬܐ ܫܢܝ̈ ܝ. ܘܐܡܠܟ ܒܬܪܗ ܠܐܘܢܛܝܘܣ.
ܫܢܬ ܫ̄. ܒܗ ܐܬܩܛܠ ܠܐܘܢܛܝܘܣ ܡܠܟܐ ܕܪܗܘܡܝܐ. ܘܐܡܠܟ ܒܬܪܗ ܛܒܪܝܘܣ.
ܫܢܬ ܫܝ. ܒܗ ܗܘܐ ܡܘܬܢܐ ܒܟܠܗ ܕܡܕܢܚܐ ܘܡ ܒܟܘܪܐ.][4]

1) Supplied from Greg.
2) Read ܕܐܠܟܣܢܕܪܝܐ.
3) There is a mark of reference at the name of Sergius above, which probably refers to this note.
4) These notices are quoted by El. Nis. from the chronicle of James. In the period in which the last notice falls our MS is complete, but it is not found there.

Fol. 23r.

ܐܬܐܡܪ ܡܬܘܚܕ[ܝܢ] ܐܦܣܩܘܦܐ
ܕܐܘܪܗܝ ܀
ܒܝܕ(2 ܡܘܡܬܐ ܒܥܒܝܕܐ ܐܝܟ
ܐܦܣ̈ܩܘܦܐ ܠܠܐܝܣܡܘܗܝ ܀
ܠܡܘܬܒܐ ܕܩܐܘܪܘܢ ܗܘܐ
ܠܗܘܢ ܐܦܣܩܘܦܐ ܦܘܠܘܣ..
ܬܠܡܝܕܐ ܕܝܢ ܡܫܡܫܝܢ ܠܗܘܢ
ܠܐܘܕܣܛܝܘܣ ܀
ܒܝܘܡ ܐܦܣܩܘܦܐ ܕܐܬܐ
ܕܥܒܝܕܐ ܠܐܘܣܛܝܘܣ.
ܘܡܥܕܘܗܝ ܕܝܢܐ ܘܒܥܕܐ ܗܝܟܠܐ
ܡܢ ܚܕܡ ܫܢܝܐ ܀
ܕܐܬܡܢܝܬ ܡܢ ܐܦܣܩܘܦܐ
ܬܬܠܡܝܕܘܬܐ ܡܣܪܗܘܢ ܀
ܚܡ[ܝ]ܫܬܐ ܕܡܪܩܝܘܢܐ

ܕܥ̈ܒܪܝܐ ܡܠܟܘ[ܬ]ܐ	ܕܪ̈ܘܡܝܐ ܡܠܟܘܬܗܘܢ (1	ܡܢܝܢܐ ܕܫܢܝ̈ܐ
ܡܒ	ܒ	ܦܒܐ
ܢ ܣܝܡܘܢ ܫܢܝܐ ܐ. ܫܢܝܐ ܝܚ.		
ܝܓ	ܐ	ܦܓܐ
ܝܕ	ܒ	ܦܓܒ
ܝܗ	ܓ	ܦܓܓ
ܐܘܠܘܡܦܝܐܣ ܪܢܗ		
ܝܘ	ܕ	ܦܓܕ
ܝܙ	ܗ	ܦܓܗ
ܝܚ	ܘ	ܦܓܘ
ܝܛ	ܙ	ܦܓܙ
ܐܘܠܘܡܦܝܐܣ ܪܢܘ		
ܟ	ܚ	ܦܓܚ
ܢ ܡܠܟܘܬܐ ܫܢܝܐ ܠܐ		

ܡ[ܠ]ܟܘܬܐ ܕܩܘܡܘ[ܕܘ]ܣ
ܘܒ[ܝ]ܬܗ ܒܢܘܗ[ܝ] ܒܥܕܢܐ :(3
ܡܫܬܐܠ ܡ[ܢ] ܗܘ
ܕܚܕܐ ܫܢܬܐ ܠܚܕ̈ܬܐ ܀
ܡܢܐ ܢܦܫ ܠܐ ܗܘܬ ܘܐܬܐ
ܠܐܘܪܗܝ ܘܠܟܠܗ ܘܐܬܚܘܝ
ܒܗ ܀
ܒܫܢܬ ܗܕܐ ܒܥܐ ܡܕܝܢܬܐ.
ܫܢܝܐ ܫܢܬܐ ܠܡܠܟܐ
ܘܝܗܒ ܒܥܒܝܕ ܀
ܫܢܝܐ ܫܢܬܐ ܠܐܚ[ܪ]ܬܐ ܡܕܝܢܬܐ.
ܐܦ ܠܐ ܐܦ ܠܡܕܝܢܬܐ ܀

ܫ̈ܢܝܐ ܕܪ

ܘ]ܢ ܕܐܠܟܣܢܕܪܝܐ ܀
ܡ]ܛܪܘܦܘܠܝܛ ܐܦܝܣܩܘܦܐ
— — — ܫܢܝܐ ܟ
— — — — — ܟܗܢ ܣ
— — — — — ܘܗܘܐ
— — — — — ܡܬܝܢ. ܘܐܬܐ
— — — — — — — — ܠܐ
— — — — — — — — ܘ
— — — — — — — ܘ]ܠܠ.
— — — — — — — — — —

ܪܗܘ	ܐ	ܠ
ܪܗܙ	ܒ	ܠܒ
ܪܗܚ	ܓ	ܠܓ
	ܐ[ܠܘܡܦܝܐ]ܣ ܪܟܛ	
ܪܗܛ	ܕ	ܠܕ
ܪܨ	ܗ	ܠܗ
ܪܨܐ	ܘ	ܠܘ
ܪܨܒ	ܐ	ܠ
	ܐ[ܠܘܡܦܝܐ]ܣ [ܪܟܛ]	

܀ ܦܠܛܝܢ ܪܗܘܡܐ ܠܗܘܐ ܘܡܫܠܡ
ܠܗܘܢܘܪܝܘ[ܣ] ܀
ܒܬܪ ܫܢܝܐ ܬܠܬܐ ܀
ܡܠܟ[4] ܫܢܝܐ ܬܠܬ ܗܘܐ
ܘܩܣܛܢܛܝܢܘ[ܣ] ܀
ܐܝܟ ܘܝܘܠܝܢܘ[ܣ] ܠܚܕ
ܘܩܣܛܢܛܝܢܘ[ܣ] ܀[5]

ܒܬܪ ܫܢܝܐ [ܬܪܬܝܢ]
ܘܡܠܟܘ [ܬܠܬܝܗܘܢ] ܀[6]

1) Read ܡܐܘܪܝܩܝܘܣ.

2) Read ܡܠܟܘ.

3) El. Nis., who quotes this notice from the chronicle of James under the year AS 914, inserts after ܡܐܘܪܝܩܝܘܣ the word ܘܐܬܢܨܚ and adds at the end ܗܘܐ ܕܝܢ ܫܠܡܐ ܒܝܢ ܫܢܬ ܐܪܒܥܝܢ ܘܬܠܬ ܒܡܠܟܘܬܗ. There is no room for these additions in our MS.

4) Read ܡܠܟܘ.

5) Supplied from Mich. .

6) Supplied from Greg. .

ܡ]ܩܕܫ ܠܐܘܕܘܣ ܐܦܣܩܘܦܐ
ܡܢ ܒܬܪ ܦܛܪܘܣ ܫܠܝܚܐ܀

܀ ܒܐܠܟܣܢܕܪܝܐ ܒܬܪܗ
ܩܕܡܝܐ ܐܦܣܩܘܦܐ
ܠܐܢܝܢܘܣ܀
ܕ]ܐܠܟܣܢܕܪܝܐ ܡܢ [ܐܦ]ܝܣܩ[ܘܦ]ܐ
ܠܩܕܡܝܐ ܒܢܝܫ.
܀ ܦܫܛ ܒܣܦܪܐ ܘܣܠܐ
ܐܘܪܘܣ ܒܥܓܠ܀

ܙܡ̄ ܕܢܘܚܐ

— — ܢܒ̄

܀ ܕܝܢ ܡܘܪܘܣ ܪܘܡܝܐ
ܠܡܪ̈ܩܘܣ ܒܐܠܟܣܢܕܪܝܐ.
ܕܒܗ ܡܘܢܝܐ ܒܡܫܝܚܐ
ܐܝܟ ܐܦܣܩܘܦܐ ܠܡܫܚ܀

[ܕܥܒܪ̈]ܝܐ ܘ[ܫ̈ܢ]ܝܐ	ܕܪ̈ܘܡܝܐ	ܕܦ[ܪ̈ܣ]ܝܐ 1)	
ܦܝ̈ܐ ܦܝ̈ܒ ܦܝ̈ܓ ܦܝ̈ܕ	ܚ ܛ ܝ ܝܐ	ܟܚ ܟܛ ܠ ܠܐ	
ܡܠܟܐ ܩܝܣܪ ܕܪ̈ܘܡܝܐ ܩܠܘܕܝܘܣ ܫ̈ܢܝܐ ܝܓ.			
ܐܘܠܘܡܦܝܐܣ ܪܗ̄			
ܦܝ̈ܗ ܦܝ̈ܘ ܦܝ̈ܙ ܦܝ̈ܚ	ܝܒ ܝܓ ܝܕ ܝܗ	ܠܒ ܠܓ ܠܕ ܠܗ	ܐ ܒ ܓ ܕ
ܐܘܠܘܡܦܝܐܣ ܪܘ̄.			
ܦܟ ܦܟܐ	ܝܘ ܝܙ	ܠܘ ܠܙ	ܗ ܘ

— — — — — — — —
ܘܢܣ[ܒ ܡ]ܠܟܘܬܐ ܒ[ܬܪ]ܗ [ܗ]ܘܐ
ܠܬܐܪ ܕܐܠܟܣܢܕܪܝܣ ܘܕܐܬܪܐ
ܘܕܦܘܢܛܘܣ ܘܕܟܘܬܝܐ܀
ܐܠܟܣܢܘܣ ܡܣܟܢܐ
ܗܘܐ܀܀ ܒܗ ܘܐܝܢܐ
ܦܪ̈ܣܝܐ ܠܠܟܘܢ ܐܬܪܐ ܕܪ̈ܘܡܝܐ.
ܢܦܠ ܠܟܘܠܐ ܘܠܐܬܪܐ.
ܘܢܦܠ ܠܟܠ ܕܐܘܠܡܘܣ܀
ܡܠܟܘܬܐ ܕܐܪܟܐ ܗܢܘܢ
ܕܦܪܢܣ ܫ̈ܢܝܐ ܗܫܐ.
ܟܕ ܡܠܟ ܗܘܐ ܗܪܘܕܘܣ
ܥܠ ܡܠܟܐ ܕܪ̈ܘܡܝܐ ܗܠܝܢ
ܕܐ̄: ܒܗܢܘ ܕܝܢ ܡܠܟܐ ܕܪ̈ܘܡܝܐ
ܗܠܝܢ ܕܠܐ̄.

ܩܕܡܝܐ ܥܕܡܐ ܫ̈ܢܝܐ ܠܡܠܟܐ
ܠܐܪܟܐ ܕܐܠܟܣܢܕܪܘܣ܀

Fol. 28 v.

ܕܦܪܘܣܝܐ ܘܡܠܟܘ:
ܘܡܠܟܘܬܐ [ܕܦ]ܪܣܝܐ:
ܘܐܬܪܘܡܪܡܘܬܗ [ܘܫܢܝܗ]ܘܢ.
ܕܡܠܟܘ — — — ܠܗ܀
— — — — — ܣܦܪܐ

ܦ	ܣ	ܠܡ	ܐ
ܟܠ ܫܢܝ̈ܢ ܕܡܢ ܕܟܘܪܫ ܫ̈ܢܝܐ ܠ			
ܕ ܕܡܠܟܐ ܐܠܟܣܢܕܪܘܣ ܩܕܡ ܕ ܫ̈ܢܝܐ ܐ.			
ܦ	ܠ	ܐ	ܐ
ܟܕ ܕܦܪܣܝܐ ܐܬܡܠܟ ܟܘܪܫ ܕܡܢ ܫܢܝܐ ܐ ܫ̈ܢܝܐ ܒ			
ܐܠܟܣܢܕܪܘܣ ܡܩܕ			
ܦܘ [ܦܘ]	[ܕ]. [ܕܠ]	[ܐ] [ܕ]	ܕ ܐ

ܡܠܟܘ ܦܪܣܝܐ ܠܟܘܫ[ܝ]ܐ
ܘܐܡܠܟ ܟܘܪܫ[2] — — — —
ܘܐܬܪܘܡܐ ܐܠܝ ܕ — — —
ܗܘܐ ܫܢܐ ܡܢ [ܗܟܝܠ
܀ܒܟܢ ܗܘܐ[ܡܠܟܘ
ܘܡܪܘܬܐ[[3] ܡܢܐ
ܘܡܢܐ ܕܒܬ[ܪ ܦܪܣܝܐ
ܡܢ ܐ[ܝܟ ܕܐܬܡܪ
ܘܐ[ܬܡܠܟ ܠܐܟܘܪܫ ܀[4]
܀ܘܡ[ܕܝܐ — — —
— — — — — — —

1) There is no name in either of these columns, and no sign of any having been written there.
2) Over the letter ܦ is written ܕ. 3) Over the letter ܕ is written ܘ.
4) Mich. ܘܡܠܟܐ ܕܟܘܪܫ ܠܟܘܪܫ.

[ܫܢܬ ܙ̄. ܒܗ ܕܝܢ ܐܢܣܛܣܝܘܣ ܦܛܪܝܪܟܐ ܕܩܘܣܛܢܛܝܢܐ
ܫܢܬ ܚ̄. ܒܗ ܗܘܐ ܡܘܬܢܐ ܪܒܐ ܒܒܠܕܘܣ ܐܬܘܪܝܐ ܕܦܪܣܝܐ
ܫܢܬ ܛ̄. ܒܗ ܐܬܐ ܡܩܕܘܢܝܘܣ ܕܢܦܠ ܩܕܡܝܐ. ܘܩܡ ܡܢ ܗܘܠܐ ܕܟܢ ܕܐܒ. ܘܗܘܐ ܕܝܢܐ ܠܗܘܠܐ ܕܒܗ ܒܠܡܐ ܩܕܝܫܐ
ܫܢܬ ܝ̄. ܒܗ ܐܬܐ ܩܘܣܛܢܛܝܢܘܣ ܡܠܟܐ ܕܪܗܘܡܝܐ
ܫܢܬ ܝܐ̄. ܒܗ ܗܘܐ ܐܘܛܘܟܣܘܣ ܒܟܢܫܐ ܕܐܦܣܘܣ ܬܢܝܢܐ ܗ̄ ܒܡܠܦܢ ܩܕܝܫܐ. ܒܥܕܢܐ ܕܐܦܣܘܣ ܘܐܦܣܘܣ.][1]
[ܡܢ ܩܕܡ ܐܢܫ ܗ̄ ܡܢ ܠܚܘܕ ܪܝܫܐ ܐܢܘܢ. ܘܗܘ ܒܡܠܦܢ ܢܫܡܥ ܐܢ ܡܗܝܡܢ ܕܠܗܘܢ. ܐܝܟ ܡܕܡ ܕܗܘܐ ܒܙܢ
ܐܢܫ ܒܡܠܦܢ ܘܡܫܬܘܕܥ. ܘܡܢ ܛܘܪܐ ܡܢ ܟܠ ܡܢܐ ܐܢܫܐ. ܐܝܟ ܟܠ ܐܢܫܐ ܡܗܝܡܢ ܒܐܠܗܐ ܘܒܡܫܝܚܐ. ܡܢ ܡܕܝܢܬܐ
ܐܠܗܝܐ ܒܡܕܝܢܬܐ ܐܘܪܫܠܡ. ܗܠܝܢ ܠܗܘܢ ܢܫܡܥ ܟܕ ܥܡ ܐܢܫܐ ܐܚܪܢܐ. ܘܡܢ ܒܥܕܢܐ ܒܪܘܡ ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܐܠܗܝܐ
ܠܐ ܡܫܡܥ ܢܡܘܣ ܐܠܗܝܐ ܘܡܫܬܡܥ ܐܝܟ ܐܠܗܐ. ܟܠ ܡܐ ܕܐ ܢܫܡܥ ܐܠܐ ܗܘܐ ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܐܝܟ ܢܡܘܣ. ܐܢܫ
ܒܥܕܢ ܐܚܪܢ ܗܘܐ ܒܙܢ. ܘܐܝܟ ܡܠܦܢ ܒܟܠ ܐܢܫ ܡܢ ܘܡܫܬܘܕܥ. ܐܠܐ ܡܫܬܘܕܥ ܐܠܗܝܐ. ܐܢ ܡܢ ܐܢ
ܐܝܟ ܟܠ ܗܘܐ ܐܢܫܐ ܐܚܪܢ. ܘܐܢ ܟܠ ܡܠܦܢ ܡܢ ܐܢ ܠܗ ܡܫܬܘܕܥ ܐܢ ܢܬܘܕܥ[2] ܐܠܐ ܒܐܝܕ ܘܐܢ. ܡܫܬܘܕܥ
ܐܠܗ ܠܡܫܝܚܐ ܐܢ ܟܠܗ ܡܠܐ ܐܠܗܐ ܢܫܡܥ.. ܘܡܢ ܐܢܫ ܒܙܢܐ ܐܠܗܐ. ܟܠ ܗܘܐ ܐܠܗܝܐ ܒܥܕܢܐ ܡܫܬܘܕܥ ܒܟܠ ܐܠܗܐ
ܐܠܗܝܐ ܕܟܠܗ ܡܢ ܗܘܐ ܐܢܫܐ ܐܚܪܢ ܟܠܗ ܐܠܗܝܐ.. ܘܐܠܗܝܐ ܘܐܢܫܐ. ܘܐܠܗܝܐ ܐܠܗܐ ܡܫܬܘܕܥ.][3]

1) These notices are quoted by El. Nis. from the chronicle of James.

2) Read ܢܬܘܕܥ.

3) From Mich. fol. 263 v.

Translation.

— — — the 1]9th [year] of Shabur, the 9th king of the kingdom [of the Persians]. But according to the era of the Greeks this first [year] is the year 637, and by the Olympiad reckoning it is the first year of the 276th Olympiad, and by the era of Antioch it is the year 374, and by that of Diocletian it is the year 42[1]).

Constantine made his two elder sons, Constantine and Constantius, Caesars.

1. [Aithalloho,] the 19th bishop, [was] celebrated in Edessa, [and James] in Nisibis; and both of them were present [at] the [Synod of Nikaia]. — — — — — — — — — — — — — — —

1. Constantine the king apportioned and assigned money to the churches, and [apportions it] also to the widows and to all who were occupied in divine service.

1. Constantine [sent] letters everywhere, both to all the bishops about [the peace] of the churches, and also to Ma[karios,] bishop of Jer[usalem] about the building of [the church] of our Saviour, and — — — — to the bishops, [and also ordered] Eusebius to [prepare copies of][2]) the Holy Scriptures. **Sokr. 1. 9.**

13. [Jul]ius [the 33rd bishop,] was appointed in the church of [Rome] for 15 years.

. 13. Maximus, the 42nd [bi]shop, was appointed in the church of Jerusalem. His right eye had been knocked out in the heathen persecutions. **Theod. 2. 22.**

13. Barni was appointed to succeed Habsi as 21st bishop in Edessa[3]).

13. [At] this time time this Synod was assembled[4]).

13. — — Ath[anasiu]s [returned] at [the beginning] of the reign of Constantine the younger. For <his father(?)> also, [before] he died, was ready to restore him. He sent a message also to the Alexandrines by a royal letter, in order that they might receive him. **Sokr. 2. 3.**

13. At this [time] the Iberians also are attracted to Christianity **Sokr. 1. 20.**

---

1) The two last indications agree in pointing to the year 326, and the Seleucid year is the same. The Olympiad reckoning is very confused. According to the usual equation (Ol. 1, 1 = 776 BC) the 1st year of the 276th Olympiad is 325, but Eusebius according to Jerome equated the 20th of Constantine with Ol. 276, 2 and therefore the 21st of Constantine with Ol. 276, 3, while James equates it with Ol. 276, 1, which he must therefore have regarded as equivalent to 326 AD. The same follows from his equation AS 690 = Ol. 289, 2 (fol. 15 r). The Olympic year, which properly began in July, was therefore equated with the Seleucid year beginning in October following.

2) It is clear from Sokrates that this is the sense required, but I do not know what Syriac words to supply.

3) Michael (fol. 86 r) mentions these bishops, but not the Edessa Chronicle or Gregory, in both of which authorities Abraham is the immediate successor of Aithalloho. In the list of bishops in Mich. fol. 415 r the succession is Aithalloho, Abraham, Eulogius, Rabbulo, Aithalloho, Habsi, Barni, Abraham, Barse, Eulogius.

4) Possibly the Synod of Tyre is meant. The imperfect notice shows that our MS did not contain the full chronicle of James.

by means of a certain Christian woman, who had gone to that country as a captive.

Soz. 2. 9—14. 13. At this time again Shabur raises a persecution against the Christians throughout his country, and in it many are martyred for Christ's sake.

13. Shabur goes up to make war against Nisibis, and he returns from it in shame through the prayers of James the bishop; and immediately he goes in wrath and carries off captives from the whole of the land between [the rivers] and devastates it in the year —

[But, since Eu]stace, bis[hop of Antioch, had been sent into] exile in the lifetime of the elder Con[stantine, the ortho]dox ordain in place of Eustace P[aulinus], while [the Arians] appoint Eulalius: and, when he [lived] but a short time, they put [Euphro]nius in his place: and, when [he] also did not [live long][1]), Flaccilletelas(?) was appointed by the A[rians] to succeed him, [and after] his death they ordain Stephen. And the Arians occupied all the churches of Antioch, while Paulinus [had] only [one] little one.

[Now] in Constantinople, after Alexander fell asleep, who ruled the church 23 years, the orth[odox] ordain Paul, and the Arians Macedonius: [and, when] Paul was driven out by [the Arians], Macedonius came in — — — — — — — — — — — — — — he brought Eusebius from [Nikomedeia — — —] and rejected both of them.

16. Constantine, the eldest king, died, when he had reigned 3 years.

Hist. Metr. Nis. ap. El. Nis. AS 649. 14. When James, bishop of Nisibis, died, Walgash was appointed to succeed him.

Sokr. 1. 21. 16. At this time Antony the hermit was celebrated for asceticism.

Sokr. 2. 8. 14. A synod [at Antioch], and it performed the dedication.

14. Constantius the king [inclined] to the opinion of the Arians, [and] through him [they did] whatever [they wished].

16. Athanas[ius] is immediately banished for the 2nd time; Sokr. 2. 15. and he fled and went to Julius at Rome; and with him [was] id. 20. Constans the king, who [assembled] a synod at Serdica in the matter of Athanasius. And [two] bishops are sent by Constans Theod. 2. 7. from Rome to Antioch [to] Consta[n]tius, Eu[phratas] and Vince[nt: and Stephen prepared] a plot [against them.]

19. — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[Constant]ine the younger, the son — — 3 years, they are both killed Sokr. 2. 25. [— — — by] the advice of Magnentius and Bretanio, while [Nepotian] also, who was of the royal family [and — — —] had assumed the sovereignty in Rome, [is killed by the soldiers of] Magnentius. Magnentius accordingly [was in possession of][1]) the whole of Italy and id. 28, 32. Africa, while Bretanio [was] proclaimed [at Si]rmium. But Constantius the king, when [he heard of] all these things, marched hastily against

1) This is the sense required.

the tyrants, and he fought and [overcame] them — — — — — —
— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

19. [A]thanas[ius is banished for the 3rd time, and] the Arians ordain George, [a man of] their [opinions, to succeed him] at Alexandria. Theod. 2. 10, 11.

22. [There are some] who say that in the year [6]58 of the Greeks the city of Amida was built.

25. Liberius, the 34th bishop, was appointed in the church [of] the Romans for 7 years. Sokr. 2. 37.

27. Ephraim, the Syrian doctor, was distinguished at Nisibis at this time.

27. [The city of] Thello between the rivers was built and was called [Cons]tant[ia], which [was] formerly called [Antipolis][1]). Chron. Edess. XX.

27. [Liberius, bishop] of Rome, is sent into exile — — — — Sokr. l. c.

19. Constantine[2]) makes war with the Franks and overcomes them. And the same year there were many earthquakes in the East, and especially at Antioch, throughout the year. cf. Sokr. 2. 10.

21. The year 660 of the Greeks. This year Constantius built the city of Amida between the rivers; and the same year the Romans fought a battle with the Persians by night. Chron. Edess. XIX.

25. A synod is held at Milan about the faith and about Athanasius; and they hold to the definition of faith drawn up at Nikaia and acquit Athanasius. Sokr. 2. 36.

27. This year, the 15th [of C]onsta[n]t[ius], was the battle between Constantius and Ma[g]nentius.

[The year 664. This year a cross appeared in the sky in the East on the 5th of May][3]). Chron. Pasch. p. 540.

29. Da[masus], the 35th bishop, [was appointed] in the church of the Romans for 19 years.

28. Magnentius killed himself, and Decentius his brother was strangled. Sokr. 2. 32.

28. Constant[ius] gives orders, and Gallus the Caesar is put to death in the year 666. id. 34.

29. Constantius makes Julian, the brother of Gallus, Caesar in the year 667. ibid.

30. Leontius of Antioch died, and immediately Eudoxius of Germanikeia seizes the see of that city. At this time — — — — id. 37.

Upon the death of Arseni[u]s, whom the Arians appointed in Jerusalem, [who] was the 44th bishop, Herakleios, an Arian, succeeded as the 45th, and after him Hilarion, the 46th. id. 45.

At this time Aetius, who was the teacher of Eunomius, was distinguished. id. 35.

Julian the Caesar rebels against king Constantius; and, when Theod. 2. 28.

---

1) See Hallier, Untersuchungen über die Edessenische Chronik p. 97.
2) Constans is meant.
3) El. Nis.

the king heard of the rebellion of Julian, he went out from Antioch to march against him and died in Cilicia.

Sokr. 2. 45; Theod. 2. 21, 28.

When Eudoxius was expelled from Antioch, he expelled Macedonius from Constantinople and occupied the church there. Afterwards the Arians appoint Meletius to succeed Eudoxius at Antioch. When then Meletius did not teach in accordance with the opinion of the Arians, they expel him and appoint Euzoi[us] in his place; but he was appointed in the church of the orthodox in the city. And some of [the orthodo]x, avoiding the communion of Melet[ius], appointed [Paulinu]s, an old man, to be their bishop [by the instrumentality of Lucifer], because of what has already previously [been stated] above [that he was appointed to succeed Eus]tace — — At [this] time — — was celebrated —

Sokr. 2. 44. Sokr. 3. 6.

Sokr. 3. 22; 'Dion.' (Nau Revue de l'Orient Chrétien 1897).

39. Upon the death of Julian they appoint Jovian [king] over them. He, making amity and peace [with Shabur, gave] him Nisibis.

39. Athanasius returns to Alexandria from his fourth exile and occupies the see for 6 years.

Sokr. 3. 26.

39. Jovian after reigning 7 months only died in Bithynia.

Sokr. 4. 7.

39. And upon Eunomius being expelled by the Arians then they become two parties.

id. 3, 4.

40. There was a great earthquake; and there was a synod of bishops [at L]ampsakos in the 7th year [after] that of Seleukeia.

id. 5.

41. Procopius the tyrant died in the 2nd year of the kings.

id. 11.

43. There is a great and marvellous hail in Constantinople.

ibid.

44. Gratian became king on the 24th [of] August in the 3rd [year] of the kings.

id. 12; Theod. 4. 7.

44. One synod [is assembled in Ill]yricum, and another at Rome, and they confirm the confession [of the co]-essentiality.

Theod. l. c.

44. The kings write to the bishops of Asia and to all the bishops of the diocese of the East, and they confirm the confession and faith of Nikaia.

Sokr. 4. 11.

41. In the year 680 of the Greeks there was a severe earthquake, and Nikaia was overthrown on the 11th of October; and the same year there was another earthquake.

44 (?). [Eudoxius died in] the 3rd [year] of the two kings, which is [the year 678 of the Greeks, and] the Arians [ordained] D[em]ophilos [1]). — — — — — — — — — — — — — — — —

Theod. 4. 12.

48. [Valen]s [makes] a persecution against the orthodox and sends many bishops into exile. Athanasius the combatant also is

1) It is hard to see how this sentence can be filled up except as above; but, as ܗܘܐ cannot agree with ܫܢܬܐ, either some unusual expression was used or ܗܘܐ is a copyist's error for ܗܝ. Eudoxius did not in fact die till 370, the 6th year of Valentinian and Valens: cf. also ann. 45 (370), where Eudoxius is represented apparently as still alive.

expelled from his church for the 5th time, and the Arians ordain Lucius in his place, whom the Samosatenes expelled from their city.

Sokr. 4. 26.

51. At this time Gregory, bishop of Nazianzos, is established in Constantinople by the orthodox bishops to look after the believers there; for he was celebrated at that time, as were Basil of Kaisareia, and Gregory of Nyssa and Peter of Sebasteia, the brothers of Basil.

51. Valentinian died after a reign of 12 years, and Gratian his son ruled after him, who had also been made Emperor in his father's lifetime at Rome.

Soz. 6. 37. Theod. 4. 33.

45. Valens went out against the barbarians, who had crossed the river Istros; and he fought and overcame them, and expelled them from the land of the Romans. Further also, when he made peace with them, he put constraint upon them, and all the Goths became Arians by the advice of the impious Eudoxius.

47. After Athanasiu[s] had served the bishopric 40 years, and had made 28– bishops, and had been sent into exile 5 times, he fell asleep piously on the 2nd of May; and after him Peter, the 20th bishop, was appointed in the church of the Alexandr[ines] for 7 years.

49. The orthodox are expelled from the church of the Edess[enes] by the Arians, and Bar[se] the bishop is also [sent] into exile.

Chron. Edess. XXX.

51. The blessed my lord Ephraim, having been celebrated in Edessa up to this time, died in the year 684 of the Greeks on the 9th of June.

Sokr. 4. 25. Theod. 4. 23.

52. At this [time] Libanius the s[ophist] was distinguished at Antioch, while [at] Al[exandria] Didymos, [a blind man], was celebrated as an expounder of the Scriptures and of the authors. In the same Antioch also Afrahat the monk too was celebrated for asceticism, who also reproved Valens.

Sokr. 4. 26.

52. The Saracens rise up against the land of the Romans [— — — and] a woman, [whose name was Mu'awiya,] reigned over them. — — — — — — — — — — — — — — — — — — — they made peace — — — — — — — — — — — — — — — —

Theod. 4. 31, 32. id. 28.

53. Isaac the monk, who was celebrated at this time, was distinguished in Constantinople; who reproved Valens, when he went out to fight with the Goths and Avars(?) and was killed there. For, when [the Romans] were defeated [and] fled, the barbar[ians] found him [in a village] and burnt him with fire together with it. [As] they said(?), when his brother was alive, [and he asked him for help] against the ba[r]barians, [he said, "It is not lawful to] help a man who fights with God". —

id. 21.

53. — — — — — — — — — — — — — — —1)

1) These fragments represent "ἅπασι μὲν ἄδειαν δεδώκει καὶ Ἕλλησι καὶ Ἰουδαίοις κτλ.", but I am unable to fill up the Syriac sentence.

Sokr. 4. 15, 16.
Only against the orthodox he stirred up a persecution, allowing the Arians to do with them whatever they pleased. For this reason therefore, when he was in Nikomedeia, he gave orders that some presbyters, [who] had come to him from Byzantion [to] accuse the Arians, should be burnt with the ship [on which] they had come in the midst of the sea; and in fact they were burnt.

— — — — — — — — — — — — — — — — — —

— — — — — — — — — — — — — — — — — —

Chron. Edess. XXXV.
57. The city of Rhesaina between the rivers was built.

58. [In the year 69]1 of the Greeks, which is the 4th year of Theodosius[1]), [he assembled a synod of bish]ops in the royal city of Constantino[ple, who] anathematized Macedonius, the fighter against the Spirit, and those who shared his [opinions]. When the synod met, it dismissed Gregory, that he might go to Nazianzos, and appointed Nectarius 6th bishop there.

Sokr. 4. 30; 5. 8.
58. At this time were celebrated the bishops Amphilochius of Ikonion, Ambrose of [M]ilan, [Op]timus of Antioch in Pisidia, and Diodoros of Tarsos.

59. Theophilos was appointed 22nd bishop in Alexandria for 27 years.

'Dion.' (Rev. de l'Or.Chrét.1897).
60. Cyr[u]s was appointed 25th bishop in Edessa.

Soz. 7. 22.
67. King Valent[inian] died, and Eugenius rebelled.

Sokr. 5. 9.
58. Upon the death of Meletius the great in the Synod Flavian is appointed in his place as 33rd bishop in the church of Antioch.

id. 10.
58. Arcadius was proclaimed king by his father.

id. 9.
58. The other orthodox party in Antioch appoint Paulinus bish[op] over them[2]).

— — — — — — — — — — — — — — — — — —

— — — — — — — — — — — — — — — — — —

— — — — — — — — — — — — — — — — — —

67. — — — — — — — — of Theophilus the bishop — — — — — showed intense eagerness to — — — — Constantinople.

id. 25.
69. Theodosius marched against Eugenius the tyrant: and, when they joined battle, the tyrant was defeated and killed in the

394.
3rd consulship of Arcadius and the 2nd of Honorius.

— — — — — — — — — — — — — — — — — —

69. — — — the ascetic was distinguished at this time in Egypt. — — — — — — — — — — — — — — — —

---

1) According to the canon of James AS 691 (380) is the 2nd year of Theodosius. The error is perhaps due to a confusion between two authorities, since the Chronicle of Edessa places the synod in AS 693. The year 58, to which the notice seems to be assigned, answers to the 5th of Theodosius; but, as the notice is at the top of a page, we should perhaps refer it to the last year on the preceding page, i. e., 57 = the 4th of Theodosius.

2) It is clear that the MS is here disarranged and that these last two notices should be transposed.

69. —[1])
But, when he was ready to march, he proclaimed [his] son Hono-r[ius] king. Sokr. 5. 25.

69. Anastasius was appointed 37th bishop in the church of Rome.

70. [Theodos]ius died, [and Arcad]ius [and Honorius reigned after] him. — — — — — — — — — — — — — — — — —

69(?). — — — Arbogast killed himself — — — — — — ibid.
— —

72. [Sisinn]ius [the Novatian], a learned man, [was distin-guished] — — — — — — — — — — — — — — — — — id. 10.

71. [Upon the death of Nectarius John, who is called] Ch[ry-sostom, was appointed 5th bishop in Constantinople] — — — —

76. [Gainas] the Goth raised a rebellion against Arcadius; and [on fighting taking place he was defeated] in the consulship of Stilicho and Aurelian, or, [as some] say, in the following consulship. Sokr. 6. 6. 400.

76. [At this time] some monks are sent by John to Phoenice by the king's [orders] to destroy the temples of the heathen and to break in pieces the idols and graven images. — — — — — Theod. 5. 29.
— —
— —
— —

78. Accusations are made against John the bishop, and he is sent into exile, and Arsacius is appointed to succeed him there as 6th bishop[2]). Then [after] John's deposition — — — — — — Sokr. 6. 18, 19.

78. Theodore, [bishop] of M[opsouestia, a city] in C[ilicia], was distinguished at this time as an expounder of the Scriptures. Soz. 8. 2.
— —

78. In [Edessa F'kido was appointed 27th bishop]. Chron. Edess. XLIV.

[The year 723. This year Rabbulo was appointed bishop of the Jacobites in the city of Edessa. id. LI.

The year 735. This year Honorius, King of the Romans, died on the 15th day of August. Sokr. 7. 22.

The year 746. This year Rabbulo, bishop of Edessa, died, and Hibo succeeded him][3]). Chron. Edess. LIX.
— —
— —
— — — — — and, when they were drawn up in battle array — — — — — — — when Ardabu[riu]s, the Roman general, [and Areobindus and Bitia]nus, the Roman generals, slew — — — — — —, are drowned in the Euphrates. The Saracens also — — Sokr. 7. 18.
— —

1) These fragments refer to the rebellion of Eugenius and Arbogast.

2) James is inconsistent in his reckoning of the bishops of Constantinople, since he has above described Nectarius as the 6th bishop. See p. 287 note 4.

3) El. Nis.

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —
— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

114. Dioskoros was appointed 24th bishop in the church of Alexandria for 8 years.

116. Leo was appointed 43rd bishop in the church of Rome for 21 years.

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —
— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —[1]

[The year 761. This year Theodosius, King of the Romans, died on the 11th day of July, and Marcian reigned after him.][2]

125. Upon the expulsion of [Domnos and Hibo Nonnos was appointed] in Edessa, [and] in Antioch Maximus, [the 41st bishop] — — — — — — — — [In Constantinople Anatolius was appointed] 13th bishop.

126. At this time — — — — — — — — — — — — — — —

[The year 768. This year Marcian, King of the Romans, died on the 15th day of January, and Leo reigned after him.

Chron. Edess. LXVIII.

The year 770. This year Hibo, bishop of Edessa, died, and Nonnos succeeded him.][3]

— — — — — — — — — — — — — shunning [the communion of the b]ishops who had swerved from [the faith — — — —], those of Jerusalem [appointed Theodosiu]s [in place of Juvenal], while those of Alexandria [appointed Timothy]. He also in like manner in many places — — — — — — —. But the bishops who had swerved from [the faith, since] they were [not accepted] by the churches, and they would not endure their [communion], not considering their folly, — — — [out of] desire of power make use of wordly authorities and [the sword of tyranny — — — —] to get possession of churches and sees [and the flock — — — — which] was purchased with the blood of Christ. — — — — —
— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[The year 786. This year Leo, King of the Romans, died on the 11th day of January, aud Leo his daughter's son reigned after him for less than a year; and he died, and Zenon reigned after him][4].

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —
— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —[5]

'Dion.' (Rev. de l'Or. Chrét. 1897).

— — — — And [Peter was expelled], and [Stephen,] a Nestor[ian, succeeded him as] 45th [bishop. In Alexandria] on the death of [Timothy Salofa]ciolus[6] Peter, [who is called] Mongos, [succeeded him

1) At the end of the lacuna is a fragment containing the name Bar Tsaumo.

2) El. Nis.

3) El. Nis. Chron. Edess. gives the date as 769. In El. Nis. the notice is in a different hand to the rest and is absent in the Arabic version, while the name of the authority is in black instead of red.

4) El. Nis.

5) In this lacuna is a fragment containing the name of Kalandion, and another containing the name of Patrick or 'patrician'.

6) Clearly an error for Timothy Ailouros.

as] 26th [bishop. But,] when [Zenon heard of it,] Pet[er] is expelled [after a] short [time] from Alex[andria, and] Sa[l]ofacio[lus took his place.] In Jerusalem Mart[yrius] was appointed 52nd [bishop].

— — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[The year 802. This year Zenon, King of the Romans, died, and Anastasius reigned after him.][1])

166. Sallustinus [was appointed 5]3rd bishop in Jerusalem.

166. — — — — — — — Kalandion of Antioch [was] also an accomplice. For this reason, when after 3 years these men had been overcome by Zenon, Kalandion also was expelled from Antioch, and Peter came in again by the king's orders. Mich. fol. 155 v.

166. Leontius and Illous are taken and killed. 'Zach.' 6. 6; Mich. l. c.

166. Theoderic came as far as Rhegion Malanthiodes(?), and he went on and passed into Thrace; and he burnt and destroyed much property and withdrew. 'Zach.' l. c.; Mich. l. c.

166. [Theode]ric the tyrant entered Rome; and [Odoace]r the Anti-Caesar, who had been appointed there by Zenon, fled before him to Ra[venna]; and [he carried off captives from — —] Italy. 'Zach.' l. c.; Mich. l. c.

166. Zenon gave orders, [and] Pelagius, [bishop of Crete,] was strangled[2]). — — — — — — — — — — — — — — — — Jo. Mal. p. 390; Chron. Pasch. p. 606; Mich. l. c.

167. Upon the death of [Palladius Flavian was appointed 47th bishop in Ant]ioch.

169. [In Alexandria John was appointed] 28th bishop.

— — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[Upon the expulsion of Euphe]mius [M]acedonius [was appointed 18th bishop in Constantin]ople[3]).

— — — — — — — — — — — — — — — — — — —

The payment of gold[4]) [was remitted] to the workmen [throughout the land] of the Romans. Chron. Edess. LXXIV. [A large number of locusts] came, but [did] not [do much damage. id. LXXVI. There was] a great earthquake, [and the hot spring of Abarne[5])] was dried up [for three days.] ibid.

176. [A comet] appeared. ibid.

177. A large number of locusts [damaged] all the crops, and [there was] a severe famine throughout the land between the rivers. 'Josh. Styl'. 38; Chron. Edess. LXXVIII

178. A great fire appeared in the northern quarter and burned throughout the night. And immediately after a short time the Huns went out and made war with the Persians. id. LXXIX.

178. Kawad came from Armenia [and encamped against] the city of Amida between the rivers, [and, when] he had taken it, he massacred within [it eighty] thousand men.

— — — — — — — — — — — — — — — — — — —

179. Anastasius was appointed 48th [b]ishop in the church of Rome.

---

1) El. Nis. 2) See note on text (p. 293).

3) The fragment which follows refers to the rebellion of the Isaurians.

4) i. e. the χρυσάργυρον: cf. Evagr. 3. 39; "Josh. Styl" 31; Jo. Mal. p. 398; Theod. Lect. 2. 53.

5) See Hallier, Untersuchungen über die Edessenische Chronik p. 119.

179. Elias was appointed 54th bishop in the church of Jerusalem.

180. John was appointed 29th bishop in the church of Alexandria for 11 years.

181. Simeon, bishop of Beth Arsham, was celebrated in prison at this time.

185. Paul was appointed 34th bishop in Edessa.

187. When Macedonius was banished from Constantinople, Timothy took his place as 19th bishop.

188. And in Antioch, when Flavian was banished, Severus was appointed 48th bishop.

192. Symmachos was appointed 49th bishop in Rome for 6 years.

'Zach.' 8. 2. — 195. In the first year of Justin Vitalian after being reconciled was killed, he and Paul the notary and Celerian his domestic.

id. 7. — 195. In the 2nd year [of] Justin John, b[ish]op [of Con]stantinople, died, and [Epiphanius] took his place [as 21st bishop].

— — — — — — — — — — — — — — — — — —

'Zach.' 7. 4—6; Mich. fol. 158 r.; Greg. Chr. Syr. p. 77. — 179. [Five] Roman [generals] are sent out; and they fought [against Nisibis] and could not take [it. For this reason [the city of Dara] is built on the frontier of the Romans.

Chron. Edess. LXXXIII. — 183. The king gives orders [to open the coffin] of the martyr Euphe[mia and bring out] from there the ordinance laid down by the Sy[nod of Chalkedon] and burn it.

'Zach.' 7. 13. — 187. Vitalian rebelled [against the king]; and, when H[ypatius] went against him, he was defeated and taken prisoner by him.

188. Dioskoros was appointed 30th bishop in Alexan[dria for 3] years.

Jo. Mal. p. 411. — 191. A great and terrible comet appeared in the East.

192. Elijah was banished from Jerusalem, and John was appointed 55th bishop.

191. Anastas[ius] died on [the 9th] of July.

193. John was appointed 20th bishop in Constantinople, while in Rome Hormisda was appointed 50th bishop.

195. When Justin became king, [he accepted] the synod of Chalk[edon; and] Severus [withdrew] from Anti[och, and] Paul the Jew [was appointed 49th] bishop there. [And after] one year they banished him; and Euphrasius [was appointed] 50th bishop.

'Zach.' 8. 1. — 195. Amantius the provost and Theo[kritos] and Andrew the chamberlain were put to death, because they tried to prevent the proclamation [of the Synod].

196. [Paul assembled the bish]ops [of Syria and restored to] their churches [all those who] accepted [the S]ynod [of Chalke]don.

196. [Asklepi]os was appointed [35th] bishop in Edessa.

197. [Timothy was appointed 31st] bishop [in A]lexandria for 17 years.

199. [In Jerusalem Makar]ios [was appointed] 56th bishop; after him was [Peter, the 57th bishop][1]).

1) James has transposed these two bishops.

201. Ephraim was appointed 51st [bis]hop [in Anti]och.

202. Anthimos was appointed 22nd bishop in Constantinople.

202. Andrew was appointed 36th bishop in Edessa.

204. Addai was appointed 37th bishop in Edessa.

205. In Rome Bonofatius was appointed 53rd bishop; and, when he soon died, John entered upon the see, the predecessor of Felix, of whom it was previously stated that he had been expelled[1]): and after [surviving] a short time he died, [and] Agapetos became 54th bishop.

207. [And] Justinian assembled before him the expelled [bi]-shops; and Severus came to him with many others, and they speak about the peace of the churches: and they did not effect anything, because [A]gapetos prevented it.

213. Upon the departure of [A]nthimos Menas was appointed 23rd bishop in Constantinople.

196. Co[rinth] was overthrown by an earthquake[2]).

196. The Homerites were martyred in Nigrun. 'Zach.' 8. 3; 'Dion.' (Ass. B. O. 1. 364).

196. There was a flood in Edessa. 'Zach.' 8. 4.

197. John was appointed 51st bishop in Rome; after him as the 52nd bishop was Felix.

198. Antioch and Seleukeia were overthrown in an earthquake.

199. A cross of light appeared in the sky in the northern quarter, and the church of Antioch was burnt.

200. There went out an order [from the king to] the soldiers that they should all assent [to the Synod] of Chalkedon: and in fact they assented.

201. The Persians and Saracens came as far as the districts of Antioch and Apameia. Mich. fol. 169 r.

202. There was a riot in Constantinople, and the church was burned, and Hypatius was put to death. ibid.; cf. 'Zach.' 9. 14.

203. The Persians came to the land between the rivers and fought against Martyropolis, and they laid many places waste and carried off captives from them. Mich. l. c.

205. The Huns went out and carried off captives and devastated as far as the districts of Antioch. 'Zach.' 9. 6.

205. Rufinus and Hermogenes, the master of the offices, were sent by Justinian to Khosru; and he made peace for 7 years. id. 7.

207. The Samaritans rebelled and set up a chief for themselves; and the Romans came and massacred them. id. 8.

209. Belisarius the general went and took Carthage and brought the tyrant, who had rebelled there, prisoner; and with him came id. 17.

---

1) The succession of John and Felix is mentioned in the opposite column of the same page in the MS (see p. 263), but nothing is there stated as to John being expelled, which shows that our MS is only an epitome of the work of James.

2) Evagrius (4. 8) also places the earthquake of Corinth in the reign of Justin. 'Dionysios' places it in AS 841.

'Zach.' 9. 19. also Agapetos of Rome and died in Constantinople; and Silverius took his place in Rome as 55th bishop.

197(?). The orthodox in Alexandria are divided; some [ordain Gaian, and others] The[o]dosiu[s, the] 32nd [bisho]p — — — —

'Zach.' 10. 1. 214. There was a hard and severe persecution in the land between the rivers, and upon all those who would not consent to communicate with the S[ynod] of Chalkedon: and all the monks were expelled from their cloisters and lived in the open air in the frost; and the winter happened to be a hard one with much frost and snow, so that many men and animals died in it.

id. 5. 214. Ephraim assembled a synod of 132 bishops in Antioch id. 2, 3. and anathematized the Synod: and there was a severe persecution in Amida, and many were killed.

215. Severus died.

215. Vigilius was appointed 56th bishop in Rome.

id. 185 v; Greg. Chron. Syr. p. 81. 215. [John] Philop[o]nos was celebrated in Alex[andria] at this time.

Mich. fol. 178 r. 215. Zoilos was banished from Alexandria, and Apollinarius was appointed.

217. And after Ephraim Domninus becomes 52nd bishop in Antioch.

218. Mark became 58th bishop in Jerusalem.

'Zach.' 10. 12; Mich. fol. 186 v. 220. Two bishops are now ordained in the East by those who did not assent to the Synod of Chalkedon, James and Theodore, because their bishops had failed on account of the persecution of the Chalcedonians.

225. Eutychos was appointed 24th bishop in Constantinople.

227. Amazon was appointed 38th bishop in Edessa.

'Zach.' 10. 15; Mich. fol. 185 v; Greg. p. 81. 227. There was a pestilence among oxen throughout the countries of the East for 2 years, so much so that the fields were left uncultivated for lack of oxen.

Jo. Eph. (Land Anecd. Syr. 2. 385); 'Dion.' (Rev. de l'Or. Chrét. 1897); Mich. fol. 187 v. 227. In the 25th year of the reign [of] Justinian the king [the bish]ops [were assembled in Constan]tino[ple, and the synod was held] which is called [the fifth Synod: and] he commanded them, [and they anathematized Theodoret] and Theodore [and Hib]o and their writings.

'Zach.' 10. 6; Mich. fol. 173 r.; Greg. p. 79. 215. The peace between the kingdoms was broken; and the same year in Khonun [1]) there was a great comet in the evening for 40 days; and then in the same year, [which is the year 850] of the Greeks, Khosru went up [and carried off captives from] Soura 'Zach.' 10. 7; Mich. l. c.; Greg. l. c. and Berrhoia and Ant[ioch] and Apameia and their territories. And the Romans [also] carried off captives from the lands of the K[urds] and the Arzanenians and the Arabs.

'Zach.' 10. 8; Mich. l. c.; Greg. l. c. 221. Khosru went up and carried off captives from Kallinik[os] and the whole of the southern portion of the land between the rivers.

---

1) December or January.

221. There was a great pestilence [throughout] the earth, which began in Ethiopia [above] gypt in the year 853 of the Greeks, while in the year 854 it spread over the whole district of the East. — 'Zach.' 10. 9.

224. The Romans went down [with an army] and destroyed much property in the country [of the Persians]. — 'Zach.' 10. 10.

226. Khosru again went and took Petra, a city in Lazica, and placed a garrison there. — id. 18; Mich. fol. 185 v.

227. Khosru went and fought against Edessa and carried off captives from Batnai. And thenceforward it happened that the Romans fought against it for [a time; and after] 7 years they defeated the Persians and took it from [them][1]). — 'Zach.' 10. 11; Mich. fol. 173 r.; Greg. l. c. 'Zach.' 10. 13; Mich. fol. 185 v.

227. There was a great famine and scarcity throughout the district of the East; and all this was so severe that, though many ate men, they could not satisfy themselves. — 'Zach.' 10. 14; Mich. l. c.; Greg. p. 81.

227. Th[eodora] the queen died.

227. Theo[dosius] and Anthimos and many archimandrites were summoned to Constantinople by the king [concerning] the peace of the churches. — Jo. Eph. (Land Anecd. Syr. 2. 390).

227. The barbarians took [Rome and] utterly destroyed it; [and Vigilius][2]) fled from it [to Constantin]ople. — — — — —

228. The king commanded that the monks who had been driven away should return to their cloisters.

228. At this time [arose] the heresy of the Agnoetes. — Mich. fol. 186 r.

228. Pelagius was appointed 57th [b]ishop [in R]ome.

229. The persecution of the believers in the East having [ceased] a little, [they ordained] for themselves as archbishop [in place of] Severus a man of Thello called Sergius of the [archive-]house; and he soon died. — ibid.; Greg. Chron. Eccl. p. 213.

233. [In Je]rusalem Eustace was appointed 59th bishop.

235. [Jo]hn was appointed 39th [bis]hop in Edessa[3]).

236. [J]ohn was appointed 58th bishop in Rome.

236. In Antioch Anastasius was appointed 53rd bishop.

238. John of Sarmin was appointed 25th [bis]hop in Constantinople after the expulsion of Eutychos his predecessor.

240. In Edessa Epiphanius was appointed [40th] bishop[3]). — Mich. fol. 193 v.

240. Now the orthodox had the following bishops; in Syria were James and Theodore; and in Constantino[p]le were John of Asia and Theodosius of Alexandria, who died at this time. — ibid.

229. There appeared fire in the sky in the North for several days. In this way it also appeared like a terrible comet.

---

1) The MS is here out of order, since it is clear that this statement applies not to Edessa, which was never taken by the Persians, but to Petra, and so it in fact appears in Mich., who follows the same authority as James.

2) If a name is to be supplied, Vigilius is the only one possible; but perhaps we should read ܥܡܐ ܣܓܝܐܐ "many people".

3) Not known from any other source.

232. There was an assembly of many monks from the East before the king concerning the peace of the churches; and with them went up also James the bishop.

Mich, fol. 189 v; Greg. Chron. Eccl. p. 228. Jo. Eph. 1. 32. 'Dion.' (Rev. de l'Or. Chrét. 1897).

236. The heresy of the Tritheites arose at this time.

236. Those evil things which were done among men by Photius the monk.

237. The king drew up an edict concernig the faith, and ordered that no one should stir up any question about the faith at all, but that everyone should believe in accordance with the edict, and those who did not assent to it should be driven out.

Mich. fol. 186 r; Greg. Chr. Eccl. p. 233.

229 (?). The orthodox appoint as archbishop in Syr[i]a Paul [who came from Alex]andria, who is called "of Beth Ukhome".

229 (?). [Anastasius is expelled] from Antioch, and Gregory becomes bishop.

229 (?). John is sent to Alex[andria from Co]nstant[inople] by the [Ch]alcedonians in succession to Ap[ollinarius]. — — — — —

[The year 886. This year Justin the Caesar made Tiberius the Caesar partner in the kingdom on the 7th of December.

The year 890. This year Justin, King of the Romans, died on the 4th of October, and Tiberius succeeded him.

The year 893. This year Tiberius, King of the Romans, died, and Maurice succeeded him.

The year 915. This year the moon was eclipsed on the night of the fifth day of the week on the 16th of July.] [1])

277. Severu[s], bishop of Edessa, was stoned.

277. The believers in the East made Athanasius archbishop.

279. The believers in Edessa had Paul for their bishop, while the Chalcedonians appoint Theodosius for themselves [2]).

281. The bishops of the district of the East (and with them were monks and many people) fled to Egypt before the Persians.

285. In Alexandria Cyrus was appointed bishop for the Chalcedonians.

286. [The union] of the believers made in Alexandria [3]).

287. The bishops are expelled — — — — — — — —
— — — — — — — — — — — — — — — — — —
— — — — — — — — — — — — — — — — — —

277. Maurice is killed, [and] all his sons with him [4]).

1) El. Nis.

2) This Paul is no doubt the translator of the hymns of Severus and others (Wright CBM. p. 336; cf. Schröder in ZDMG. 31 p. 400; Hallier Untersuchungen über die Edess. Chronik p. 77). Theodosius is not known from any other source.

3) Mich. (fol. 237 r) places this union in AS 921 (AD 610), but, since he ascribes it to the action of Niketas, the date in our text (= AD 611) is more probable. The Liber Chalifarum however assignes it to 618.

4) El. Nis. (quoting James) "The year 914. This year Maurice, King of the Romans, was killed, and his wife and his sons, on the 23rd of November: and Phokas reigned after him."

277. The peace between the Romans and the Persians is broken.

278. Narses rebelled against Phokas and came to Edessa and occupied it and was besieged in it.

280. The Persians took the city of Dara.

282. The Persians took the fortress of Tur 'Abdin.

284. The Persians took the city of Ami[da], also Thello, also Rhesaina.

286. The Romans kill Phokas and make Herakl[eios] king.

287. The Persians took Edessa.

288. The Persians conquered the whole of Syria and Phoenice and Pa[lestine].

289. Herakleio[s] made [his son] Constantine [Caesar].

292. The Persians took [Egypt] and conquered [Libya].

293. Isaiah is sent to Edessa as bishop from the land of the Persians.

294. In Alexandria the believers ordained Andronikos bishop.

296. [In] Alexandria Benjamin was appointed [b]ish[op] for the believers.

296. Khosru gave orders, and Edessa went into captivity.

300. Cyrus made a persecution against the believers in Alexandria.

301. The believers in the East ordained John archbishop[1]).

304. Of Shahr Warz and of Boran and of Khosru [and of] Firuz and of Azruyindukhth [and of Ho]rmizd, of all of them —

293. And [Ma]homet goes down for [purposes of traffic] to the country of Palestine and of Arabia and of Phoenice and of Tyre.

296. There was an eclipse of the sun.

296. The Persians carried off captives from the whole of the land of the Romans as far as Bithynia and Asia and as far as the sea of Pontus and devastated it.

296. The kingdom of the Arabs, whom we call Saracens, began when Herakleios, King of the Romans, had reached[2]) his 11th year, and Khosru, King of the Persians, his 31st year.

301. The Saracens began to make incursions into the land of Palestine.

303. The Persians killed Khos[ru], and Shirwi became king — — —

303. And the Edessenes who — — — — — returned from [captivity].

304. Hera[kleios] and Shahr Bar[z] made [a treaty], and [the Persians] began to come out from [the land of the Romans] and [to go down to their own country]. The Jews —

1) It is clear that the copyist has placed this notice too early, since the death of John's predecessor Athanasius is recorded by Elijah from James under AH 10 (631): see below.

2) Lit. "had brought"; but the construction is a strange one, and ܡܝܬܐ is perhaps corrupt.

[The year 10. This year died Athanasius, Patriarch of the Jacobites.

The year 18. This year there was a severe pestilence throughout the districts of Syria.

The year 56. This year appeared a terrible comet in the morning; and it began on the 28th day of August and lasted till the 26th day of October.

The year 66. This year Psomiros[1]), King of the Romans, came to the throne.

The year 75. This year there was a total eclipse of the sun on the first day of the week, the 5th of October, at the fifth hour of the day.][2])

[In the year 1019 of the Greeks in July there was a sign, and that was stars which shot or moved about in the air, which some men call falling stars. And they appeared in every part of the sky, moving about quickly and rapidly the whole night from the southern to the northern quarter, a thing never heard of before since the creation of the world. And learned und holy men, in particular James of Edessa[3]) and Moses the son of Al Hugr, wrote with regard to them what was said at the time by those natural philosophers who teach that they are vapour, that is condensed air, and, when it ascends, it comes in contact with the fire above and is burnt. And then the questioner asked them, "Whence has all this condensed air ascended? And where is it concealed?" And they could not then return any answer at all, but were reduced to saying, "Whatever the Lord pleases he does." And the outcome of events showed that these shooting stars denoted the Arabs, who at this time entered the district of the North and slew and burnt and destroyed the district and its inhabitants.][4])

Synchronisms of James.

Constantine 32 years. Shabur 69 years.

Year 1 = Ol. 276, 1 = 21st of Constantine = 20th of Shabur. Constantine with his brothers [24] years[5]).

---

1) Justinian II is meant, but the name clearly stands for Apsimar. Elijah or some earlier copyist took the name Tiberius Apsimar for two Emperors and substituted the latter name for Justinian which followed. The same error occurs in his list of Emperors (Brit. Mus. Add. MS 7197 fol. 11 r).

2) El. Nis.

3) i. e. the continuator. James died in June 708. This fact shows that it is the chronicle, not some other work of James, which is here quoted. [M. Nau has however called my attention to a very similar passage in 'Dion' AS 937, where the allusion to the Arabs is more in place than here. Perhaps therefore there is some error in our text, and it was really the event of 626 which James recorded.]

4) Mich. 5) The number is supplied from Michael.

Year 13 = Ol. 279, 1 = 1st of Constantius = 32nd of Shabur.
[Year 37 = Ol. 285, 1 = 1st of Julian = 56th of Shabur.][1])

Jovian 7 months.

Year 39 = Ol. 285, 3 = 1st of Jovian = 58th of Shabur.

Valentinian, the 39th king, with Valens his brother and Gratian 14 years.

Year 40 = Ol. 285, 4 = 1st of Valens = 59th of Shabur.

Ardashir, the son of Shabur, the 10th king, 3 years 8 months[2]).

Year 51 = Ol. 288, 3 = 12th of Valens = 1st of Ardashir.

Theodosius, the 40th king, 16 years 8 months.

Year 54 = AS 690 = Ol. 289, 2 = 1st of Theodosius = 4th of Ardashir.

Shabur, the 11th king, 4 years 4 months.

Year 55 = Ol. 289, 3 = 2nd of Theodosius = 1st of Shabur.

Warahran Germanshah, the son of the elder Shabur, brother of Ardashir and Shabur who preceded him, the 12th king, ten years eleven months.

Year 59 = Ol. 290, 3 = 6th of Theodosius = 1st of Warahran.
Year 64 = AS 700.

Yezdegerd, the son of Shabur, the 13th king, 21 years.

Year 70 = Ol. 293, 2 = 17th of Theodosius = 1st of Yezdegerd.

Arcadius succeeded as 41st king together with Honorius for 13 years.

Year 71 = Ol. 293, 3 = 1st of Arcadius = 2nd of Yezdegerd.
[Year 84 = Ol. 296, 4 = 1st of Theodosius = 15th of Yezdegerd[3]).
Year 91 = Ol. 298, 3 = 8th of Theodosius = 1st of Warahran.]

Yezdegerd, the son of Warahran, the 15th king, 19 years.

Year 113 = Ol. 304, 1 = 30th of Theodosius = 1st of Yezdegerd.

Marcian, the 43rd king, 6 years 6 months.

Year 126 = Ol. 307, 2 = 1st of Marcian = 14th of Yezdegerd.
[Year 132 = Ol. 308, 4 = 1st of Leo = 1st of Piroz.][4])

---

1) This equation results from the number of years ascribed to Constantius. The MS is here defective.

2) The odd months of Ardashir and the next two kings are known from this source only. The list given by El. Nis. (Brit. Mus. Add. MS 7197 fol. 11 v) is quoted by Nöldeke (Al Tabari p. 400) as the work of Jac. Edess. Elijah however, though in his list of Emperors he mentions James among other authorities, does not in the list of Persian kings name any source at all. Moreover in his chronicle, in which the source of every statement is mentioned, the dates of the Persian kings are always quoted from a work called ܐ̈ܬܐ ܕܡ̈ܠܟܐ ܕܦܪ̈ܣܝܐ down to the accession of Khosru II, and in no instance from James.

3) The MS is here defective, but these two equations follow from the number of years ascribed to Arcadius and Yezdegerd respectively.

4) The equation for Piroz is derived from the term assigned to his predecessor and from the equation for his 22nd year, with which the MS again begins; that for Leo is supplied from Mich.

Year 151 = Ol. 313, 3 = 1st of Zenon = 20th of Piroz[1]).
Year 163 = Ol. 316, 3 = 13th of Zenon = 1st of Kawad[2]).
Anastasius the silentiary, the 47th king, 27 years.
Year 167 = Ol. 317, 3 = 1st of Anastasius = 5th of Kawad.
[Year 174 = Ol. 319, 2 = 8th of Anastasius = 1st of Zamasp.][3])
Kawad the son of Piroz, the 17th king, 30 years.
Year 176 = Ol. 319, 4 = 10th of Anastasius = 1st of Kawad.
Year 181 = AS 820.
Justin, the 48th king, 9 years.
Year 194 = Ol. 324, 2 = 1st of Justin = 19th of Kawad.
Year 195 = AS 830.
Justinian, the 49th king, 38 years.
Year 203 = Ol. 326, 3 = 1st of Justinian = 28th of Kawad.
Khosru, the son of Kawad, the 18th king, 47 years.
Year 206 = Ol. 327, 2 = 4th of Justinian = 1st of Khosru.
Year 227 = AS 860.
Justin, the 50th king, 13 years.
Year 241 = Ol. 336, 1 = 1st of Justin = 36th of Khosru.
[Year 253 = Ol. 339, 1 = 13th of Justin = 1st of Hormizd.
Year 254 = Ol. 339, 2 = 1st of Tiberius = 2nd of Hormizd[4]).
Year 258 = Ol. 340, 2 = 1st of Maurice = 6th of Hormizd.
Year 266 = Ol. 342, 2 = 9th of Maurice = 1st of Khosru.][5])
Phokas, the 53rd king, 7 years 8 months.
Year 278 = Ol. 345, 2 = 1st of Phokas = 13th of Khosru.
Year 285 = AS 920.
Herakleios, the 54th king, 32 years.
Year 286 = Ol. 347, 2 = 1st of Herakleios = 21st of Khosru.
Mahomet became first king of the Arabs for 7 years.
Year 297 = Ol. 350, 1 = 12th of Herakleios = 32nd of Khosru = 1st of Mahomet.
Shirwi, the son of Khosru, the 21st king, 9 months.
Abu Bakhr, the 2nd king of the Saracens, 2 years 7 months.
Year 304 = AS 940 = Ol. 351, 4 = 19th of Herakleios = 1st of Shirwi = 1st of Abu Bakhr.
Ardashir, the son of Shirwi, the 22nd king of the Persians, 1 year 10 months.

---

1) The MS begins with the 3rd of Zenon, from which this equation is calculated.

2) The MS begins with the 4th of Kawad.

3) Supplied from Mich.

4) Mich., whose canon is defective from the 6th of Justin to the 1st of Tiberius, by assigning only 12 years to Justin equates the 1st of Tiberius with the 1st of Hormizd. The equations in the text result from the terms assigned to Justin and Khosru by James. Mich. assigns only 12 years to Hormizd, and thus falls again into line with James at the accession of Khosru II.

5) The MS begins with the 20th of Maurice and 12th of Khosru, from which these equations are calculated.

Year 305 = Ol. 352, 1 = 20th of Herakleios = 1st of Ardashir = 2nd of Abu Bakhr[4]).
[AS 943 = Ol. 352, 3 = 22nd of Herakleios = 1st of daughters of Khosru = 1st of 'Umar.
AS 944 = Ol. 352, 4 = 23rd of Herakleios = 1st of others = 2nd of 'Umar.
AS 945 = Ol. 353, 1 = 24th of Herakleios = 1st of Yezdegerd = 3rd of 'Umar.
AS 954 = Ol. 355, 2 = 1st of Constans = 10th of Yezd. = 12th of 'Umar.
AS 955 = Ol. 355, 3 = 2nd of Constans = 11th of Yezd. = 1st of 'Uthman.
AS 956 = Ol. 355, 4 = 3rd of Constans = 12th (and last) of Yezdegerd = 2nd of 'Uthman.
AS 967 = Ol. 358, 3 = 14th of Constans = 1st of 'Ali and Mu'awiya.
AS 972 = Ol. 359, 4 = 19th of Constans = 1st of Mu'awiya.
AS 981 = Ol. 362, 1 = 1st of Constantine = 10th of Mu'awiya.
AS 992 = Ol. 364, 4 = 12th of Constantine[1]) = 1st of Yazid.
AS 997 = Ol. 366, 1 = 1st of Justinian = 1st of 'Abd Al Malikh.
AS 1007 = Ol. 368, 3[2]) = 1st of Leontius = 11th of 'Abd Al Malikh.
AS 1010 = Ol. 369, 2 = 1st of Tiberius = 14th of 'Abd Al Malikh.
AS 1017 = Ol. 371, 1 = 1st of Justinian = 1st of Al Walid.]

4) Here the MS of James ends: what follows is taken from Mich.

1) El. Nis. in his list of Emperors taken from "Ptolemy, Theon, James of Edessa, and trustworthy writers" (Brit. Mus. Add. MS 7197 fol. 10 v) has "Constantine and Tiberius and Herakleios his sons 9 years. Constantine alone 7 years."

2) From this point onwards the Olympic years in Mich. are faulty, being one year in advance of the Seleucid dates. I restore the correct reckoning in accordance with the scheme of James.

Addenda.

p. 262. According to El. Nis. (fol. 88 r) the chronicle of James was written in AS 1003 (692).

p. 263. El. Nis. also cites James for the death of Phokas and accession of Herakleios (AS 921), where his sentence is in a somewhat different form from that in our MS.

Die Saptapadārthī des Śivāditya.

Von

A. Winter.

I.

The *Saptapadārthī* (of the Vaiśeṣika system) of *Śivāditya* together with its Commentary the *Mitabhāṣiṇī* of *Mādhava Sarasvatī* edited by *Rāmaśāstrī Tailaṅga*, Assistent Professor, Sanskrit College, Benares (in: The Vizianagram Sanskrit Series vol. VI, Benares 1893).

Die Wichtigkeit der Saptapadārthī konnte sich nicht besser erweisen, als dadurch, dass unabhängig von einander in demselben Jahre zwei „erste Ausgaben“ von ihr erschienen sind, eine in Deutschland und eine in Indien. Es verlohnt sich deshalb wohl der Mühe, die obengenannte Ausgabe des Rāmaśāstrī Tailaṅga einer kurzen Besprechung zu unterziehen.

Diese Ausgabe hat ihren besonderen Wert in der ziemlich reichhaltigen, in Sanskrit abgefassten Vorrede und in dem dem Texte beigedruckten Kommentare; in richtiger Weise hat der Hrsg. die Mitabhāṣiṇī gewählt, den bei weitem besten Kommentar; die Hoffnung, die ich in der praefatio meiner Ausgabe in die Worte kleidete: maior horum scholiorum pars digna est, quae typis edatur, hat sich also wider Erwarten schnell erfüllt.

Die Praefatio zerfällt in drei Teile: Untersuchungen über Śivāditya, den Verfasser des Textes, über Mādhavasarasvatī, den Autor der Mitabhāṣiṇī, und Notizen über die gebrauchten MSS. des Textes und des Kommentares. Der erste Teil gliedert sich wieder in drei Unterabteilungen, deren Inhalt Untersuchungen über den Namen des Verfassers, seine Lebenszeit und sein zweites Werk, Lakṣaṇamālā, bilden; über die verschiedenen Namen der Saptapadārthī selbst (Saptapadārthasūtra, Saptapadārthaprakaraṇa, Saptapadārthanirūpaṇa) finden sich keine Angaben.

Dass der Autor des Werkchens Śivāditya (Śivādityamiśra) heisst, steht so fest, dass das Vorkommen eines anderen Namens — R. T. findet in der Subscriptio eines MS. der Mitabhāṣiṇī den Namen Vyomaśivācārya als den des Verfassers der Saptapadārthī — keine Beachtung verdient.

Was die Untersuchung über Śivādityas Lebenszeit betrifft, so hat der indische Hrsg., wie zu erwarten war, bedeutend mehr und bessere Zeugnisse beigebracht, als es einem deutschen Hrsg. möglich gewesen wäre. Wenn die angezogenen Stellen nur andeutungsweise und nicht genau nach dem Wortlaut, wie wir es wünschen, abgedruckt sind, wenn ferner manches erwähnt ist, was zur Aufhellung der betr. litteraturgeschichtlichen Fragen ohne Belang ist, und wenn auch die Reihenfolge der beigebrachten Angaben eine andere hätte sein sollen, als sie ist, kurz, wenn auch ein deutscher Hrsg. das Material richtiger und geschickter zu bearbeiten verstanden hätte, so thut das doch dem Wert der Arbeit R. T.'s nur wenig Eintrag.

Von der Verwertung des Materiales folgendes Beispiel: die Subscriptio eines Mitabhāṣiṇī-MS. wird benutzt zur Bestimmung der Lebenszeit des Śivāditya; im Fortgange der Untersuchung wird jedoch diese Bestimmung durch andere Subscriptionen älterer MSS. wertlos. Dass aber die obige Subscriptio zur Datierung des Autors der Mitabhāṣiṇī verwandt werden muss, daher bei der Datierung des Śivāditya besser fortgeblieben wäre und nur bei der Datierung des Mādhavasarasvatī hätte angezogen werden sollen, hat der Hrsg. ausser Acht gelassen.

Die Untersuchung über die Person des Śivāditya stützt sich nun auf folgendes: Unter den von Bhandarkar (Report 1880/81, nicht 1882/83) durchgesehenen MSS. befindet sich ein im Besitz des Jinavardhanasūri gewesenes Palmblatt-MS. von Udayana's Tātparyapariśuddhi (= Nyāyavārtikapariśuddhi, Aufrecht Cat. Cat.), welches auf später hinzugefügten Blättern in abwechselnder Handschrift die Jahreszahlen A. D. 1247 und 1414 enthält und den Beinamen des Śivāditya, Nyāyācārya, nennt. Darauf (warum nicht vorher?) knüpft die Untersuchung an Jinavardhanasūri, den Verfasser eines Kommentars zu Saptap., an. Jinav. hat, wie auch Bhandarkar (Report 1882/83 p. 25) mitteilt, bis saṃv. 1475 gelebt; demnach wäre Śivāditya vor dem 14. Jh. p. Chr. n. anzusetzen.

Ferner ergiebt die schon oben erwähnte Mitabhāṣiṇīsubscription (1523 A. D.), dass Śivāditya spätestens im 14. oder 15. Jh. gelebt haben könnte. Nach den Ergebnissen dieser drei Angaben, des Palmblatt-MS., der Zeit des Jinavardhanasūri und der Mitabhāṣiṇīsubscription, wird es klar, dass gerade die umgekehrte Reihenfolge der Angaben die richtige gewesen wäre.

Das Wichtigste ist jedoch das, was folgt, die Besprechung der Notiz der Tattvacintāmaṇi des Gaṅgeśvara oder Gaṅgeśopādhyāya. In der Kalkuttaer Ausgabe dieses Werkes, p. 830, im Abschnitt über *nirvikalpakapratyakṣa*, wird Śivāditya mit Namen erwähnt; Gaṅgeśopādhyāya aber lebte im 12. Jh.; folglich wäre für Śivāditya das 12. Jh. als terminus ante quem erreicht.

Die noch weiter gehende Untersuchung scheint nicht ganz

einwandsfrei zu sein. Śrīharṣa soll im Khaṇḍana (= Khaṇḍanakhaṇḍakhādhya) verschiedene Lehrsätze unseres Autors erwähnen; leider zitiert R. T. nur einen einzigen, diesen einzigen aber falsch. Die angegebene Definition lautet in der Saptapad. nicht: *tattvānubhūtiḥ pramā* sondern: *tattvānubhavaḥ pramā.* Ob Śrīharṣa gerade bei diesem Satze den Namen Śivāditya erwähnt, giebt R. T. nicht an. Dass Śaṅkaramiśra, der Kommentator des Khaṇḍana, den Verfasser jener Sätze Nyāyācārya nennt, zwingt noch nicht zu der Annahme, damit könne nur Śivāditya gemeint sein; allerdings bezeichnet Śaṅkaramiśra den Śivāditya mit dem Namen Nyāyācārya da, wo er von ihm als dem Verfasser der Lakṣaṇamālā spricht. Die ganze Sachlage wäre aufgehellt, wenn es der Hrsg. der Mühe für wert gehalten hätte, mehrere oder alle der von Śrīharṣa dem Śivāditya zugeschriebenen Definitionen wörtlich abzudrucken. Die Lebenszeit Śrīharṣas wird auf 1094 A. D. bestimmt; Bühlers Angabe (Report 1874/75 p. 8), wonach Śrīharṣa ans Ende des 12. Jh. zu setzen ist, wird nicht berücksichtigt. Dass er vor Gaṅgeśvara gelebt hat, geht daraus hervor, dass er in der Tattvacintāmaṇī erwähnt wird. Nun hat aber sein Lehrer Mammaṭabhaṭṭa unter dem Saṃv. 1150 (A. D. 1094) geborenen Könige Jaśaskaradeva gelebt; folglich hat Śrīharṣa selbst im 12., vielleicht bis ins 13. Jh., gelebt, was sowohl mit der Angabe des Rājaśekhara bei Bühler (a. a. O.) vollkommen übereinstimmt, als auch mit dem oben gefundenen terminus ante quem. Der Hrsg. setzt nun aber saṃv. 1150 = śākav. 889 und kommt auf diese Weise dazu, die Zeit des Śivāditya endgültig in das 9. Śāka-Jh. (10. Jh. p. Chr.) zu setzen. Hierbei erwähnt R. T. auch, dass Śivāditya, wie vor Śrīharṣa, so auch vor Udayana gelebt habe — Śrīharṣa und Udayana sind Zeitgenossen gewesen, denn sie erwähnen sich gegenseitig. — Auch diese Behauptung wird hinfällig.

Wichtig und neu ist der die Lakṣaṇamālā, das zweite Werk des Śivāditya, betreffende Abschnitt der Einleitung. Ob sie etwa eine nähere Ausführung des zweiten Teiles der Saptap. bot, der Definitionen der im ersten Teil, der *uddeśa*, aufgeführten Begriffe, oder ein ganz selbständiges Werk war, wird nicht erörtert. Die Lakṣaṇamālā wird erwähnt als von Śivāditya herrührend in dem von Pratyaksvarūpa verfassten Kommentare der Citsukhī und in Śaṅkaramiśras obenerwähntem Kommentare zu Śrīharṣas Khaṇḍana. Der Beweis, dass diese Lakṣaṇam. ein von der Saptapad. verschiedenes Buch ist, ist klar und zwingend: in ihr war als erstes lakṣaṇa nach dem Citsukhīkommentare das des Begriffes *pramā* angeführt; die sonstigen angeblich der Lakṣaṇam. entnommenen Definitionen haben eine von der in der Saptap. angewandten verschiedene Form. —

Über Mādhavasarasvatī, den Verfasser der Mitabhāṣiṇī, erfahren wir leider wenig. Dass er nach Udayana und den Udayanācāryas gelebt hat, geht daraus hervor, dass er die Udayanācāryas als Gewährsmänner und den Udayana und seine Werke mit Namen nennt.

Nun sind die Udayanāc. ans Ende des 10. Jh. (A. D.) zu setzen; zwischen diese Zeit und das in der angegebenen Subskription genannte Jahr 1523 A. D. fällt das Auftreten des Mādhavasarasvatī. Alles was über Sarvajñātmamuni und über den König Manukulāditya gesagt wird, auch die Festsetzung des Śaṅkara auf 680 A. D., die nichts Neues besagt, trägt zur Bestimmung des Mādhavasar. nichts bei. Doch mögen die angeführten Daten für manche von Interesse sein. Dem Hrsg. scheint nämlich der sonst unbekannte König Manukulāditya aus der bis 733 A. D. regierenden Cālukyafamilie zu stammen, deren Mitglieder die Beinamen *mānavyagotra* gehabt haben sollen; nach seiner Meinung kann *mānavya* für *manugotrodbhava* stehen. Jene Könige haben ausserdem Āditya geheissen: Vikramāditya, Vinayāditya, Vijayāditya. Willkürlich nimmt er nun an, dass jener Manukulāditya gleich sei einem der beiden Vikramāditya; wenn man annehme, dass der zweite der von Sarvajñātmanuni gemeinte sei (747 A. D.), so passe alles vorzüglich: Śaṅkaramiśra habe 680 gelebt, sein Schüler, eben der Sarvajñātmamuni, habe dann unter jenem Könige gelebt. Von irgend einer Sicherheit ist dabei keine Rede. —

In der Textgestaltung vermissen wir, wie nicht selten bei indischen Ausgaben, die notwendige Sorgfalt. Aus den variae lectiones ergiebt sich nicht, welche MSS. Abweichungen enthalten, nur die Abweichungen selbst werden angemerkt. Dass eine Anzahl kleiner Verschiedenheiten von der deutschen Ausgabe vorkommen, kann nicht auffallen, das notwendiger Weise eklektische Verfahren bei der Textkonstruktion bedingt das. Bedeutender ist vielleicht folgendes: P. 20: *kapila* ist vorzuziehen, da von 11 MSS. — die von mir benutzten zähle ich hinzu — nur 2 *kapiśa* bieten. — P. 20: *caturvidham* (*parimāṇam*) statt *vividham*. — P. 21: *tacceśvaraghrāṇa*⁰ gehört nicht hierher, sondern nach p. 60, wo dieser Satz ja sonst unnötig wiederholt wäre. — P. 27: der über die *guṇas* im allgemeinen handelnde Abschnitt ist in vollständige Unordnung geraten durch die Auslassung zweier Sätze; statt ... *śabdā avyāpakāḥrm*⁰ muss es heissen: .... *śabdā anityaikarūpāḥ. anye nityānityarūpāḥ. saṃyogavibhāgasukhaduḥkhadveṣasaṃskāra dharmādharmaśabdā avyāpakāḥ. buddhīcchāprarm*⁰. Nach der Mitabhaṣiṇī kann diese Stelle, wenn die MSS. des Textes nicht genügen, zweifelhaft sein; andere Kommentare, die Śiśubodhinī, Saptapadārthaṭīkā und die Padārthacandrikā, bezeugen genau die obige Fassung. — P. 30: *viśiṣṭam* statt *vaiśiṣṭyam*; die Mehrzahl der MSS. — 8 gegen 3 — bestätigen *viśiṣṭam*; *vaiśiṣṭyam* wird ja erst p. 78 definiert. — P. 35, 18: ..*jñāna*⁰ ist offenbar übersehen worden; sämtliche Kommentare schreiben: *idānīm lakṣaṇādhīnatvāttattvajñanajñānasya lakṣ*⁰. — P. 36: *prayogastu*⁰ ohne Interpunktion und falsch; hier hat sich der Hrsg. offenbar keinen Rat gewusst. In der That ist gerade an dieser Stelle die Menge der Varianten, besonders auch inbetreff der Interpunktionszeichen, so gross in allen

MSS. des Textes, dass man nur nach den Kommentaren und nach den Regeln des nur ausschliessenden Schlusses Ordnung hineinzubringen vermag; ich verweise auf meine Lesart. — P. 66: die angeführten Definitionen der *hetvābhāsas* stimmen hier mit den p. 23 aufgezählten Scheingründen nicht überein; vgl. meine Ausgabe adnot. 41.

Eine Kapiteleinteilung fehlt; kein MS. hat eine solche. Unangenehme Verstösse gegen die richtige Abgrenzung der Abschnitte liegen an folgenden Stellen vor: P. 27, 3 etc.: mit *atra gandha*⁰ beginnt ein neuer Abschnitt, der über die *guṇas* insgesamt handelt. — P. 28, 1: mit *utkṣepaṇādayo*⁰ beginnt auch hier ein neuer Abschnitt; der Verf. geht von den *guṇas* zu den *karmāṇi* über. — P. 37: der erste Satz: *evaṃ sarvatra*⁰ ist der Schlusssatz des vorhergehenden, der zweite Satz: *tatra padārthalakṣ*⁰ ist der Anfangssatz des folgenden Abschnittes. Ein Abtrennen dieser Sätze von ihren Abschnitten, besonders aber das Zusammenfügen zweier so heterogener Sätze, ist ganz unbegründet. — P. 67: die Zeilen *upajīvyapram*⁰ gehören eng zum vorhergehenden Abschnitte, die Trennung ist daher zwecklos, ebenso p. 75 die Absonderung des Abschnittes *anyonyābhava*⁰ von dem vorhergehenden Absatze.

Trotz dieser Ausstellungen ist der Text brauchbar, ebenso der Text des Kommentars, der natürlich von den beiden von mir durchgesehenen MSS. der Mitabhāṣiṇī noch mehr variiert, als dies bei den Saptap.-MSS. der Fall ist.

II.

Śivāditya's Buch über die sieben Kategorieen

ins Deutsche übersetzt von A. Winter.[1])

Verehrung dem Ganeśa, Verehrung dem Śiva, dem Urgrunde der Welt, der Brücke über den Strom des Erdenlebens, dem Beherrscher aller Wissenschaften, unserem Lehrer!

A. Aufzählung.[2])

I. Die Kategorieen sind die Objekte der wahren Erkenntnis; es sind dies folgende sieben: Substanz, Eigenschaft, Handlung, Gattung, Besonderheit, Inhärenz und Nichtsein. 1) Substanzen sind hierbei folgende neun: Erde, Wasser, Feuer, Wind, Luft, Zeit,

---

1) Text, lat. Übersetzung und Noten in meinem Schriftchen „Śivādityi Saptapadārthī“ cet., Leipzig, Otto Harrassowitz 1893; Text und Kommentar (Mitabhāṣiṇī) in der beinahe gleichzeitig mit meiner Ausgabe erschienenen indischen Publikation des Rāmaśāstrī Tailaṅga in The Vizianagram Sanskrit Series vol. VI.

2) Die Einteilung in Kapitel und Unterabteilungen entspricht der in meiner Ausgabe angewandten.

Raum, Seele und innerer Sinn. 2) Eigenschaften giebt es vierundzwanzig: Farbe, Geschmack, Geruch, Berührung, Zahl, Mass, Besonderssein, Verbindung, Trennung, Entfernung, Nähe, Verstand, Gut, Übel, Begierde, Hass, Anstrengung, Schwere, Flüssigsein, Zähsein, Spannkraft, Verdienst, Sünde und Laut. 3) Handlungen giebt es fünf: Aufwärtswerfen, Abwärtswerfen, Zusammenziehung, Ausdehnung, Bewegung in unbestimmter Richtung. 4) Gattungen giebt es drei: höhere, niedere und mittlere. 5) Besonderheiten giebt es unendlich viele, und zwar ebenso viele als unvergängliche Substanzen existieren, mit denen sie verbunden sind. 6) Die Inhärenz ist nur von einer Art. 7) Das Nichtsein ist vierfach: das vorhergehende, das durch Vernichtung verursachte, das absolute und das gegenseitige.

II. 1) Erde ist entweder ewig oder vergänglich; in Atomform ewig, in Produktform vergänglich. Erdprodukte sind entweder Körper oder Sinnesorgane oder Sinnesobjekte. Erdkörper, z. B. die unsrigen, sind durch die Gesichtswahrnehmung allgemein bekannt; Sinnesorgane aus Erde (Geruch) geben den Geruch an; Sinnesobjekte aus Erde sind Töpfe u. a. 2) Auch Wasser ist entweder ewig oder vergänglich; Wasseratome sind ewig, fertige Produkte aus Wasser sind vergänglich; solche Produkte sind entweder Körper oder Sinnesorgane oder Sinnesobjekte. Wasserkörper giebt es im Reiche des Varuṇa (Neptun), Sinnesorgane aus Wasser (Geschmack) geben den Geschmack an, Sinnesobjekte aus Wasser sind das Meer u. a. 3) Auch Feuer ist entweder ewig oder vergänglich, ewig in Atomform, vergänglich in Produktform. Feuerprodukte sind entweder Körper oder Sinnesorgane oder Sinnesobjekte. Feuerkörper kommen vor im Reich des Āditya (Sol); das aus Feuer bestehende Sinnesorgan (Gesicht) giebt die Farben an; Sinnesobjekte aus Feuer sind das irdische (flammende Herd-)Feuer, das himmlische, das im menschlichen Leibe und das in Bergwerken befindliche. 4) Ebenso ist der Wind entweder ewig oder vergänglich; ewig in Atomform, vergänglich in Form fertiger Produkte. Windprodukte sind entweder Körper oder Sinnesorgane oder Sinnesobjekte oder Lebenswinde (Hauche). Windkörper giebt es im Reiche des Vāyu; das aus Wind bestehende Sinnesorgan (Gefühl) giebt die Berührungen an; Wind als Sinnesobjekt verursacht die Bewegungen der Bäume u. s. w.; die Lebenshauche befinden sich im Innern des menschlichen Leibes; sie haben verschiedene Namen je nach ihren Funktionen: Aushauch etc. Die Windstille entsteht durch eine blosse Zusammenhäufung von Wind in Atomform, aus ihr kann ein Sinnesobjekt aus Wind nicht gebildet werden. 5) Luft ist unendlich vielfach (je nach dem Raume, in dem sie sich befindet) Luft in einem Topfe u. s. w. 6) Zeit ist dreifach: Zeit der Entstehung, des Bestehens, der Vernichtung. 7) Räume (Himmelsgegenden) giebt es elf: Ost, Südost, Süd, Südwest, West, Nordwest, Nord, Nordost, unten (Nadir), oben

(Zenith), schräg(?)[1]. In Wirklichkeit giebt es nur eine Luft, eine Zeit und einen Raum; wir nehmen jedoch an, dass sie vielfach sind je nach den Bedingungen, unter denen sie vorkommen. 8) Seelen giebt es zweierlei: die höchste (göttliche) und die menschlichen; die göttliche Seele ist die Gottheit selbst, sie ist nur eine; menschliche Seelen, zu denen unsere eigenen u. a. gehören, giebt es unendlich viele. 9) Auch der innere Sinn ist unendlich vielfach, weil er mit jeder einzelnen Seele zusammen vorkommt. 10) Luft, Zeit, Raum, Seele sind nur ewige Substanzen, die übrigen sind sowohl ewig als auch vergänglich.

III. 1) Es giebt sieben Farben: weiss, rot, gelb, schwarz, grün, braun und gemischt (bunt). 2) Auch der Geschmack ist siebenfach: süss, bitter, scharf, zusammenziehend, sauer, salzig und gemischt. 3) Der Geruch ist zweifach: entweder angenehm oder unangenehm. 4) Die Berührung ist dreifach: kalt, warm und lau. 5) Die Zahl ist dreifach verschieden nach Einheit, Zweiheit und Vielheit. 6) Mass vierfach: klein, gross, lang und kurz. 7) Das Besonderssein kommt entweder nur an einem Dinge vor oder an mehreren. 8) Die Verbindung ist zweifach: entweder durch eine Handlung oder durch eine Verbindung verursacht. 9) Ebenso ist die Trennung zweifach: entweder durch eine Handlung oder durch eine Trennung verursacht. 10) Die Entfernung wird entweder auf die Zeit oder auf den Raum bezogen. 11) Auch die Nähe wird entweder auf die Zeit oder auf den Raum bezogen.

12) a] Verstand begreift zweierlei unter sich: Gedächtnis und Wahrnehmung. Wahrnehmung ist doppelter Art, entweder richtig oder unrichtig; die unrichtige Wahrnehmung ist wieder zweifach, zu ihr gehören nämlich Zweifel und Irrtum. Auch die richtige Wahrnehmung ist zweifach, sie wird nämlich durch die Sinnesorgane oder durch das Schlussverfahren vermittelt. Die sinnliche Wahrnehmung wird auf sieben verschiedene Weisen gewonnen: durch die Sinnesorgane (die fünf äusseren: Geruch, Geschmack, Gesicht, Gefühl, Gehör, den inneren Sinn) und durch die Gottheit.

b] Beim Schlussverfahren sind drei Arten des Schliessens zu unterscheiden nach der dreifachen Verschiedenheit des Kennzeichens (*liṅga*): das Schlussverfahren ist entweder nur einschliessend oder nur ausschliessend oder einschliessend und ausschliessend zugleich. c] Dabei sind wieder zwei Arten des Schliessens zu unterscheiden: man schliesst entweder für sich oder einem anderen gegenüber. d] Die Glieder, aus denen ein einem anderen gegenüber angewandter Schluss zusammengesetzt ist, sind: Behauptung, Grund, Beispiel, Anwendung (auf den vorliegenden Fall), Schluss. Die allgemeinen Regeln, die für beide Arten von Schlüssen gelten,

---

1) Vgl. meine Ausgabe p. 17; *raudrī* erklärt Mādhavasarasvatī durch *antarikṣapradeśa* (Luftraum).

sind folgende:)α das Kennzeichen muss an dem (in der Behauptung genannten) Gegenstande vorkommen; β) das Kennzeichen muss nach allgemeiner Annahme an dem im Beispiele genannten Gegenstande vorkommen; γ) das Kennzeichen muss von dem im Gegenbeispiele genannten Gegenstande ausgeschlossen und mit ihm unverträglich sein; δ) das zu beweisende darf durch keine entgegenstehende Sinneswahrnehmung als der Behauptung widersprechend dargethan werden; ε) es darf kein Gegengrund vorhanden sein.

e] Scheingründe giebt es folgende: unvollkommene, verhinderte, ausweichende, unbestimmte (durch Sinneswahrnehmung), später berichtigte uud problematische. f) Widerlegung und Traum gehören unter Zweifel und Irrtum. g] Die bestimmten und die unbestimmten Sinneswahrnehmungen gehören unter die wahren und falschen Vorstellungen. h] Ebendahin gehören auch Wiedererkennen, Verweigern, Annehmen uud Gleichgültigkeit. Vermuten und Schwanken gehören unter Zweifel.

13) Ein Gut gehört entweder dem menschlichen Leben an oder ist göttlich. 14) Auch das Übel gehört entweder dem irdischen oder dem überirdischen Leben an; es entsteht aus der Gesamtheit seiner Ursachen. 15) Die Begierde ist doppelter Art; sie erstreckt sich entweder unmittelbar auf ihr Objekt (Glück) oder auf das, was dieses hervorbringt (Kranz). 16) Ebenso erstreckt sich der Hass entweder unmittelbar auf sein Objekt (Unglück) oder auf das, was dieses herbeiführt (Dornen). 17) Die Anstrengung bezieht sich entweder auf etwas Gebotenes oder auf etwas Verbotenes oder auf etwas Gleichgültiges. 18) Schwere erscheint entweder als Eigenschaft mehrerer Dinge, die zu einem Ganzen vereinigt sind, oder als Eigenschaft eines aus Teilen zusammengesetzten Dinges. 19) Das Flüssigsein ist entweder eine absolute, wesentliche oder eine zufällige Eigenschaft eines Dinges. 20) Das Zähsein gehört entweder zum Wesen seines Substrates oder beruht auf äusseren Umständen. 21) Die Spannkraft umfasst Schnelligkeit, Gedächtniskraft und Elastizität. 22) Verdienst ist das, was entweder antreibt oder abhält. 23) Die Sünde wird entweder durch Bestrafung oder durch Anbetung und andere gute Werke aufgehoben. 24) Der Laut ist entweder artikuliert oder unartikuliert.

25) Von diesen genannten Eigenschaften sind vergänglich: Geruch, Verbindung, Trennung, Entfernung, Nähe, Gut, Übel, Hass, Spannkraft, Verdienst, Sünde und Laut; die übrigen sind sowohl ewig als auch vergänglich. 26) Verbindung, Trennung, Gut, Übel, Hass, Spannkraft, Verdienst, Sünde und Laut sind nicht immer mit demselben Substrate verbunden; Verstand, Begierde und Anstrengung sind entweder immer mit demselben Substrate verbunden oder nicht; die übrigen Eigenschaften sind immer mit denjenigen Substraten verbunden, zu deren Wesen sie gehören.

IV. Das Aufwärtswerfen und die übrigen Handlungen be-

ziehen sich entweder auf Gebotenes oder auf Verbotenes oder auf Gleichgültiges.

V. Die Gattung beruht entweder auf der Gleichheit der wesentlichen Eigenschaften (der in ihr zusammengefassten Unterarten oder Einzeldinge), oder auf der Gleichheit anderer, unwesentlicher Merkmale (logische Gattung). Gattungen der ersten Art (Wesensgattungen) sind: Sein, Substanzsein, Eigenschaftsein; logische Gattungen: Reifsein u. a.

VI. Das vorausgehende Nichtsein und seine übrigen Arten sind unendlich vielfach, weil die (positiven) Dinge unendlich vielfach sind, auf welche das Nichtsein bezogen werden kann.

VII. Mitte ist Nichtsein von Entfernung und Nähe. Auch Finsternis ist eine Art Nichtsein. Die Bedeutung eines Dinges beruht auf seinem Wesen. Das (durch Unterscheidungsmerkmale) Bezeichnete vereinigt in sich das zu unterscheidende (charakterisierende) Merkmal, das zu charakterisierende Objekt und die Verbindung dieser beiden. Ähnlichkeit beruht auf einer logischen Gattung. Leichtsein ist Nichtsein von Schwere. Auf dieselbe Weise (wie hier) sind auch andere Begriffe (die man sonst als Kategorieen auffasst), unter die angeführten sieben Kategorieen einzurechnen; z. B. Zahl unter die Kategorie Eigenschaft.

VIII. Ursache ist das, was im Vorhergehenden bei den Substanzen als ewig bezeichnet worden ist (die nur ewigen und die in Atomform ewigen Substanzen II. 10)); das Vergängliche ist entweder Ursache oder Produkt. Es giebt drei Arten von Ursachen: inhaerierende (stoffliche), nicht inhaerierende (nächste) und wirkende (Instrumental-)Ursachen.

Andere Einteilungen der Kategorieen, Substanzen u. s. w. sind von selbst zu erschliessen.

IX. Die Erkenntnis des wahren Wesens dieser Kategorieen ist die Ursache der ewigen Glückseligkeit. Das Wesen eines Dinges beruht auf einer Daseinsform, die nicht durch eine Übertragung von etwas ausserhalb des Dinges Gelegenem mit ihm verknüpft wird, sondern von vorn herein mit ihm selbst aufs engste verbunden ist. Die Erkenntnis dieses Wesens kann auf vierfache Weise geschehen: durch Überlieferung (Geschriebenes oder Gehörtes), Überlegung, Betrachtung und sinnliche Vergegenwärtigung. Die ewige Glückseligkeit selbst besteht in dem Nichtsein aller Übel, welches erreicht wird durch die Vernichtung und zugleich besteht mit der Vernichtung aller Ursachen der falschen Erkenntnis, wobei diese Ursachen vernichtet werden durch die Ursachen der wahren Erkenntnis. Es giebt einunzwanzig Arten von Übeln: die Körper, die sechs Sinnesorgane, die sechs Arten von Sinnesobjekten (die durch die sechs Sinnesorgane wahrgenommen werden), die sechs Arten der Erkenntnis (die entstehen durch die Verbindung der Sinnesorgane mit dem entsprechenden Sinnesobjekten), die Güter, die Übel.

B. Definitionen.

X. Da die vollkommene Erkenntnis, die auf der Erkenntnis von dem wahren Wesen der Kategorieen beruht, erreicht wird durch D e f i n i t i o n e n, so sollen jetzt die Definitionen (der in der Aufzählung genannten Begriffe) angeführt werden. Eine Definition kommt nun aber zu stande (durch ein besonderes Merkmal oder) durch den besonderen (Haupt-)Grund des nur ausschliessenden Schlussverfahrens. Ein solcher Schluss hat folgende Form:

das besondere (Unterscheidungs-)Merkmal kommt anderen (als den in Frage stehenden) Dingen nicht zu,

denn es ist gleich dem Hauptgrunde des nur ausschliessenden Schlusses;

was auch anderen Dingen zukommt, das ist auch nicht gleich diesem besonderen Grunde, z. B. das Versehensein mit Rauch;

nun verhält es sich aber bei den besonderen Merkmalen nicht so; wenn also jemand behauptet, dass das besondere Merkmal nicht gleich ist jenem Grunde und auch anderen Dingen zukommt, so hat er Unrecht;

folglich kommt das besondere Merkmal anderen Dingen (als den in Frage stehenden) nicht zu.

In dieser Weise muss immer die Gültigkeit der Definitionen durch ein Schlussverfahren geprüft werden.

XI. Die Definitionen der K a t e g o r i e e n sind folgende: 1) S u b s t a n z gehört zur Gattung Substanzsein, hat Eigenschaften und ist inhärente Ursache. 2) E i g e n s c h a f t gehört zur Gattung Eigenschaftsein, umfasst in sich Unterarten (die einzelnen Eigenschaften), kommt den Handlungen nicht zu, und kann nie inhärente Ursache sein. 3) H a n d l u n g gehört zur Gattung Handlungsein und ist die nächste Ursache für den Anfang von Verbindungen und Trennungen. 4) G a t t u n g ist ewig, und, während sie selbst nur eine ist, inhärieren viele Dinge zugleich in ihr. 5) B e s o n d e r h e i t kann nicht Gattung sein und haftet an einem Dinge. 6) I n h ä r e n z ist eine ewige Verbindung. 7) N i c h t s e i n ist ein Begriff, dessen Erkenntnis vermittelt wird durch die Erkenntnis des seienden, dem Nichtsein entgegengesetzten Dinges, auf welches das Nichtsein bezogen wird.

XII. 1) E r d e umfasst die Gattung Erdesein und hat Geruch (als besondere (Haupt-)Eigenschaft). 2) W a s s e r umfasst die Gattung Wassersein und hat kalte Berührung. 3) F e u e r umfasst die Gattung Feuersein und hat heisse Berührung. 4) W i n d gehört zur Gattung Windsein, ist farblos und hat (weder kalte noch heisse) Berührung. 5) L u f t ist diejenige Substanz, deren (besondere) Eigenschaft der Laut ist. 6) Z e i t ist diejenige Substanz, an der die nächste Ursache für Entfernung und Nähe haftet, die durch Umdrehungen der Sonne entstehen, ist aber nicht das materielle

Substrat, an dem Entfernung und Nähe vorkommen. 7) Raum ist diejenige Substanz, an der die nächste Ursache für die durch eine Verbindung mit der Sonne nicht hervorgebrachten Entfernungen und Nähen haftet, ist aber nicht das materielle Substrat dieser Eigenschaften. 8) Seele umfasst die Gattung Seelesein, ihre (besondere) Eigenschaft ist Verstand. 9) Innerer Sinn gehört zur Gattung Sinnsein, hat keine Berührung und ist die gemeinsame Grundlage der Handlungen.

XIII. 1) Farbe ist diejenige Eigenschaft, welche die Gattung Farbesein umfasst und nur durch den Gesichtssinn wahrgenommen wird. 2) Geschmack diejenige, welche zur Gattung Geschmacksein gehört und durch den Geschmack wahrgenommen wird. 3) Geruch diejenige, welche zur Gattung Geruchsein gehört und durch den Geruchssinn wahrgenommen wird. 4) Berührung diejenige, welche zur Gattung Berührungsein gehört und nur durch den Gefühlssinn wahrgenommen wird. 5) Zahl gehört zur Gattung Zahlsein und ist die besondere Ursache für die Anwendung des Zählens. 6) Mass gehört zur Gattung Masssein und ist die besondere Ursache für die Anwendung des Messens. 7) Besonderssein gehört zur Gattung, welche alles Besonderssein umfasst und ist die besondere Ursache zur Anwendung der Ausdrücke, je einer, je zwei u. s. f. 8) Verbindung umfasst die Gattung Verbindungsein und ist eine vergängliche Verknüpfung. 9) Trennung gehört zur Gattung Trennungsein und ist die besondere Ursache dafür, dass man von Getrenntem spricht. 10) Entfernung gehört zur Gattung Entfernungsein und ist die besondere Ursache dafür, dass man von Entferntem spricht. 11) Nähe gehört zur Gattung Nähesein und ist die besondere Ursache dafür, dass man von Nahem spricht. 12) Verstand umfasst die Gattung Verstandsein und ist eine Art Licht, das in der Seele wohnt. 13) Gut umfasst die Gattung Gutsein und wird erkannt an dem ihm selbst innewohnenden Glücke. 14) Übel gehört zur Gattung Übelsein und wird erkannt an dem ihm selbst anhaftenden Unglücke. 15) Begierde umfasst die Gattung Begierdesein und hat als besonderes Merkmal das Verlangen. 16) Hass umfasst die Gattung Hasssein und hat als wesentliche Eigenschaft das Aufflammen. 17) Anstrengung umfasst die Gattung Anstrengungsein und ist die besondere Ursache dafür, dass man von Anstrengung spricht. 18) Schwere umfasst die Gattung Schweresein, kommt an einem Dinge vor und ist die nächste Ursache für den Anfang des Fallens. 19) Flüssigsein umfasst die allem Flüssigsein übergeordnete Gattung, kommt an einem Dinge vor und ist die nächste Ursache für den Anfang des Fliessens. 20) Zähsein umfasst die jedem einzelnen Zähsein übergeordnete allgemeine Gattung, kommt dem Flüssigsein nicht zu und ist die besondere Ursache des Sichzusammenballens. 21) Spannkraft ist diejenige Eigenschaft, welche die Gattung Spannkraftsein umfasst und den Zustand (ihres Substrates) wiederherzustellen be-

strebt ist, aus dem sie selbst hervorgegangen ist. 22) Verdienst umfasst die Gattung Verdienstsein und ist die besondere Ursache des Gutes. 23) Sünde umfasst die Gattung Sündesein und ist die besondere Ursache des Übels. 24) Laut ist diejenige Eigenschaft, welche zur Gattung Lautsein gehört und durch das Gehör wahrgenommen wird.

XIV. Aufwärtswerfen ist diejenige Handlung, welche die allem Aufwärtswerfen übergeordnete allgemeine Gattung umfasst, und die Ursache zur Verbindung des aufwärts zu werfenden Dinges mit einem höher gelegenen Orte. Abwärtswerfen ist diejenige Handlung, welche die jedem einzelnen Abwärtswerfen übergeordnete allgemeine Gattung umfasst, und die Ursache zur Verbindung des abwärts zu werfenden Dinges mit einem niedriger gelegenen Orte. Zusammenziehung diejenige, welche die allen einzelnen Zusammenziehungen übergeordnete allgemeine Gattung umfasst und Krümmungen hervorbringt. Ausdehnung diejenige, welche die allen einzelnen Ausdehnungen übergeordnete allgemeine Gattung in sich schliesst und die gerade Richtung erzeugt. Bewegung diejenige, welche die Gattung Bewegungsein enthält und die Ursache ist für die Verbindung des zu bewegenden Dinges mit einem unbestimmten Orte.

XV. Eine höhere Gattung ist diejenige, welche in anderen (niederen oder mittleren) Gattungen inhäriert, in der selbst aber andere Gattungen nicht inhärieren. Eine niedere Gattung ist diejenige, in der andere (höhere) inhärieren, die selbst aber in anderen nicht inhäriert. Eine mittlere Gattung ist diejenige, die selbst in anderen (niederen, ihr untergeordneten) Gattungen inhäriert, in der aber auch andere (ihr übergeordnete) inhärieren.

XVI. Das frühere (dem Bestehen des Dinges vorausgehende) Nichtsein ist dasjenige, welches anfangslos ist, aber ein Ende hat; das durch Vernichtung hervorgebrachte (spätere, nach der Existenz des Dinges angenommene) ist das, welches einen Anfang hat, aber endlos ist; das absolute Nichtsein, auch Verbindungsnichtsein genannt, ist dasjenige, welches sowohl anfanglos als endlos ist; gegenseitig das, welches die Identität verschiedener Dinge verneint.

XVII. Ewig ist das, was nie vernichtet werden kann; vergänglich das, was der Vernichtung anheimfällt. Ein Atom ist unteilbar und mit Handlung verbunden. Der Teil ist die stoffliche Ursche des (ganzen) Dinges. Das vollendete (vollkommene) Ding ist Substanz in Form eines fertigen Produktes, das zur Bildung eines anderen Dinges nicht als Teil beiträgt. Das fertige Produkt ist charakterisiert durch sein eigenes früheres Nichtsein, dessen kontradiktorisches Gegenteil es selbst ist. Der menschliche Körper ist ein solches Produkt und die gemeinsame Grundlage der Empfindungen. Empfindung ist Wahrnehmung des Gutes oder Übels, die in dem, der die betreffende Empfindung hat,

vorkommen. Die gemeinsame Grundlage der Empfindungen ist das, mit dem eng verbunden die Seele das Gut oder Übel empfindet. Das Sinnesorgan ist die Ursache der Erkenntnis und nimmt die Sinnesobjekte wahr. Das Sinnesobjekt ist die Ursache dafür, dass die Seele empfindet.

XVIII. Das irdische Feuer, (die lohende Flamme u. a.) ist dasjenige, dessen Brennmaterial aus Erdstoffen besteht; das himmlische (der Blitz u. a.) das, dessen Brennmaterial aus Wasser besteht; das Leibesfeuer (die Ursache der Verdauung) ist dasjenige, dessen Brennmaterial sowohl Erde als Wasser sind; das Bergwerksfeuer ist dasjenige, welches kein Brennmaterial hat, z. B. Gold u. a.

XIX. Die Entstehung (eines Dinges) hängt davon ab, ob alle zu seiner Hervorbringung notwendigen Ursachen zu gleicher Zeit vorhanden und wirksam sind; sie sind zu gleicher Zeit vorhanden, wenn sie, obwohl sie mehrere sind, in einem und demselben Augenblick zusammentreffen. Ein Augenblick ist ein Zeitabschnitt, der bestimmt ist durch eine Handlung, die verbunden ist mit dem früheren Nichtsein einer Trennung, die nicht durch eine andere Trennung, sondern durch eine Handlung hervorgebracht wird; augenblicklich (oder unmittelbar vorübergehend) ist das, was nur einen Augenblick dauert. Das Bestehen (eines Dinges) fällt zusammen mit dessen Gegenwart; ein gegenwärtiges Ding aber ist dasjenige, welches seinem eigenen Wesen entspricht und befreit ist von seinem eigenen früheren Nichtsein, mit dem es vorher behaftet war; oder auch das, welches bezogen wird auf das frühere Nichtsein des durch das gegenwärtige Ding selbst hervorgebrachten Dinges. Vernichtung ist Untergang.

XX. Die menschliche Seele ist diejenige, welche dadurch zu Erkenntnissen kommt, dass sie mit dem Körper verbunden ist.

XXI. Das Zusammenvorkommen des inneren Sinnes mit jeder einzelnen Seele besteht darin, dass durch Verdienste oder Sünden, die in den einzelnen Seelen inhärieren, der Sinn (der die Güter und Übel, die Wirkungen der Verdienste und Sünden, wahrnimmt), mit der Seele verbunden wird.

XXII. 1) Die sieben Farben, die weisse u. s. w. werden durch die betreffenden Gattungen definiert, zu denen sie gehören. 2) Die sieben Geschmacksarten, der süsse u. s. w., werden ebenfalls durch die betreffenden Gattungen definiert. 3) Der angenehme und der unangenehme Geruch werden ebenfalls durch die den beiden Geruchsarten übergeordneten allgemeinen Gattungen definiert. 4) Die Berührungen, die kalte u. s. w., durch die betreffenden Gattungen. 5) Die Zahlen, die Einheit u. s. w. durch die Gattung der Einheit u. s. w. 6) Die Masse, das kleine u. s. w., durch ihre Gattungen. 8) Durch eine Handlung hervorgebracht ist diejenige Verbindung, deren nächste Ursache eine Handlung ist; durch eine Verbindung hervorgebracht diejenige,

deren nächste Ursache eine Verbindung ist. 9) Durch eine Handlung hervorgebracht ist diejenige Trennung, deren nächste Ursache eine Handlung ist; durch eine Trennung hervorgebracht diejenige, deren nächste Ursache eine Trennung ist. 10) 11) Auf die Zeit bezogen sind Entfernung und Nähe, wenn sie durch die Umdrehung der Sonne entstehen; auf den Raum bezogen dann, wenn sie nicht durch eine Verbindung mit der Sonne entstehen.

12) a] Das Gedächtnis(-Erkennen) ist dasjenige Erkennen, dessen besondere (Haupt-)Ursache die Erinnerungskraft ist; jede andere Art von Erkenntnissen ist Wahrnehmung. Die richtige oder wahre Erkenntnis beruht auf der Wahrnehmung des wahren Wesens (des betreffenden Dinges); die falsche Erkenntnis beruht auf der Wahrnehmung des nicht wahren Wesens. Der Zweifel ist eine unsichere Erkenntnis; der Irrtum ist eine sichere Erkennnis des nicht wahren Wesens. Die richtige sinnliche Wahrnehmung ist diejenige Wahrnehmung des wahren Wesens eines Dinges, bei der die Mittel der Erkenntnis für sich selbst nicht erkannt werden (wie das beim Schlussverfahren geschieht). Mittel der Erkenntnis ist, was immer zugleich besteht mit der wahren Erkenntniss. Ein sinnliches Beweismittel ist das, was immer zusammen besteht mit der durch Sinneswahrnehmung gewonnenen Wahrheit; dies geschieht durch die Gottheit, den Geruch, den Geschmack, das Gesicht, das Gefühl, das Gehör und den inneren Sinn.

b] Das Schliessen ist ein Verfahren, das charakterisiert ist durch eine Wahrheit, die durch eine logische Erkenntnis vermittelt wird; das Schlussverfahren beruht auf der Erkenntnis eines Kennzeichens, die den Inhalt hat, dass das Kennzeichen Merkmal des Subjektes (des in Rede stehenden Gegenstandes) ist, und dass es immer in steter Begleitung mit dem zu Beweisenden (Prädikate) vorkommt. Die stete Begleitung (*vyāpti*) ist eine Art Verbindung zwischen dem stets Begleitenden (*vyāpaka*) und dem stets Begleiteten (*vyāpya*), bei der kein besonderer Fall (*upādhi* als Bedingung der steten Begleitung) in Betracht kommt. Das Kennzeichen ist Merkmal oder Attribut des Subjektes, wenn das stets Begleitete mit dem Subjekte verbunden ist. Das stets Begleitende ist gleich dem zu Beweisenden; das stets Begleitete ist das Kennzeichen selbst. Ein besonderer Fall tritt ein, wenn eine besondere Bedingung nicht stets zusammen vorkommt mit dem beweisenden Kennzeichen, sondern nur immer mit dem zu Beweisenden.

Das Schlussverfahren ist nur einschliessend, wenn das Kennzeichen Attribut des Subjektes ist, immer zusammen vorkommt mit dem im (positiven) Beispiele genannten Gegenstande, ein (negatives) Gegenbeispiel nicht vorhanden ist, das zu Beweisende nicht durch eine entgegenstehende sinnliche Wahrnehmung widerlegt wird, und ein genügender Gegenbeweis nicht vorhanden ist.

Das Schlussverfahren ist nur ausschliessend, wenn das Kennzeichen Attribut des Subjektes ist, ein (positives) Beispiel nicht vorhanden ist, das genannte Kennzeichen dem im (negativen) Gegenbeispiele genannten Gegenstande nicht zukommen kann, das zu Beweisende durch eine entgegenstehende sinnliche Wahrnehmung nicht widerlegt wird, und kein genügender Gegenbeweis vorhanden ist. Das Schlussverfahren ist sowohl einschliessend als ausschliessend, wenn das Kennzeichen Attribut des Subjektes ist, immer zusammenvorkommt mit dem Beispielsubjekte, nicht zukommt dem Gegenbeispielsubjekte, das zu Beweisende durch keine entgegenstehende Sinneswahrnehmung widerlegt wird, und kein genügender Gegenbeweis vorhanden ist.

Subjekt ist dasjenige, dessen Verbundensein mit dem zu Beweisenden (Prädikate) fraglich ist (und eben erörtert wird). Subjekt im (positiven) Beispiele ist das, dessen Verbundensein mit dem zu Beweisenden bestimmt und unzweifelhaft ist. Subjekt im (negativen) Gegenbeispiele ist das, dessen Verbundensein mit dem zu Beweisenden unmöglich ist.

c] Der für die schliessende Person selbst vollzogene Schluss kommt zustande nicht durch sprachliche Wörter, sondern durch die blosse Bedeutung von Wörtern; der für andere Personen zu deren Überzeugung vollzogene Schluss dagegen durch den Gebrauch von sprachlichen Wörtern. Das Wort selbst ist (eine Art) Schluss, weil es ein unsichtbarer Gegenstand des Schliessens ist, und weil es (als Kennzeichen mit den anderen im Satze gebrauchten Wörtern) ein bestimmtes Verhältnis (des Aufeinanderbezogenseins) bildet.

d] Die Behauptung giebt an, dass das Subjekt (der in Frage stehende Gegenstand) mit dem zu Beweisenden (und Behaupteten, dem Prädikate) verbunden ist; der Grund giebt an, dass das Kennzeichen Attribut des Subjektes ist, (es gegenwärtig begleitet); das (positive) Beispiel führt allgemein eine stete Begleitung (ein stetes Zusammenmiteinandervorkommen zweier Dinge) an, durch die gezeigt werden soll, dass das zu Beweisende in steter Begleitung mit dem Beispielsubjekte vorkommt; die Anwendung (des Beispieles auf das vorliegende Subjekt der Behauptung) giebt an, dass das Kennzeichen, ebenso wie beim Beispielsubjekte, so auch beim Hauptsubjekte in steter Begleitung mit dem zu Beweisenden vorkommt; der Schluss stellt fest, dass das zu Beweisende bestimmt am Subjekte vorhanden ist, indem zugleich die Verbindung mit dem Kennzeichen ausgesprochen wird.

e] Scheingründe entstehen, wenn die Glieder des Schlusses mangelhaft sind. Der unvollkommene Grund ist der, durch den keinerlei Sicherheit erreicht wird; der verhinderte Grund ist der, bei dem das genannte Kennzeichen nicht nur am Subjekte, sondern auch an einem Gegenbeispielsubjekte vorkommt; ausweichend ist ein Grund, wenn das Kennzeichen an allen drei

Subjekten (dem der Behauptung, dem des positiven Beispieles und dem des negativen Gegenbeispieles) vorkommt; unbestimmt ist ein Grund, wenn das Kennzeichen lediglich am Subjekte vorkommt und so zur Begründung des zu Beweisenden nicht genügt; zweifelhaft, wenn sich auf gleiche Weise einerseits zwar das zu Beweisende, andrerseits aber auch dessen Gegenteil beweisen lässt; später berichtigt, wenn durch eine Sinneswahrnehmung, deren Beweiskraft stärker als der Grund selbst ist, das Gegenteil des zu Beweisenden dargethan werden kann.

f] Die Widerlegung besteht darin, dass die etwas behauptende Person die Existenz dessen zuzugeben gezwungen wird, das immer zugleich besteht mit dem Gegenteil des von ihm Behaupteten. Dieses Eingeständnis besteht in der Zulassung einer Negierung, die deshalb erfolgt, weil immer die Negierung des einen (des Grundes) die Negierung des anderen (des begründeten) nach sich zieht. Der Traum ist (eine Art) Erkenntnis, die in dem durch den Schlaf beeinflussten (verdorbenen) inneren Organ entsteht; der Schlaf besteht in einem Verweilen des inneren Sinnes, der nicht durch Verdienste unterstützt wird, die aus Betrachtungen entstanden sind, an einem übersinnlichen Orte.

g] Unbestimmt ist eine Erkenntnis, wenn sie lediglich (die Existenz oder) das Wesen ohne dessen Besonderheiten erfasst; (bestimmt ist die Erkenntnis, wenn sie auch die besonderen Merkmale (des betreffenden Dinges), erfasst.

h] Wiedererkennen ist das (geistige) Erfassen einer Sache (oder Person) als identisch mit der in einer früheren Zeit gekannten. Die Verweigerung (eines Gegenstandes) beruht auf der Erkenntnis davon, dass der Gegenstand Übel verursacht. Die Annahme (eines Gegenstandes) beruht auf der Erkenntnis, dass er Gutes verursacht. Gleichgültigkeit entsteht den Gegenständen gegenüber, die weder Gutes noch Übles bringen. Schwanken ist eine unsichere nach zwei Seiten (Möglichkeiten) neigende Erkenntnis.

13) Ein Gut ist irdisch, wenn es abhängig ist von Mitteln, die man durch Anstrengung erreichen kann; es ist überirdisch, wenn es abhängig ist von Mitteln, die man durch einen Wunsch erreichen kann. 19) Flüssigsein ist absolut, wenn es nicht durch eine Verbindung (des mit dieser Eigenschaft versehenen Dinges) mit Feuer zustande kommt; es ist zufällig, wenn es durch eine Verbindung (des vorher mit dieser Eigenschaft des Flüssigseins nicht behafteten Dinges) mit Feuer entsteht. 21) Die Schnelligkeit ist diejenige (Art der) Spannkraft, welche durch eine Handlung entstanden ist; Erinnerungskraft diejenige, welche durch Erkenntnisakte entsteht; die Elastizität ist diejenige Spannkraft, welche das Geraderichten eines in eine gekrümmte Lage gebrachten Dinges verursacht. 26) Nicht immer an demselben Substrate kommen diejenigen Eigenschaften vor, welche an ebendenselben Dingen haften,

an denen ihr eigenes Nichtsein sich befinden kann; die von diesen verschiedenen Eigenschaften haben immer dasselbe Substrat.

XXIII. Handlungen sind geboten, wenn sie Verdienste, verboten, wenn sie Sünden, gleichgültig, wenn sie weder Verdienste noch Sünden hervorbringen.

XXIV. Die auf den wesentlichen Eigenschaften beruhenden Gattungen sind Geschlechtsgattungen, bei denen keine Hindernisse die Bildung der Gattung verbieten; logische Gattungen sind diejenigen, bei denen derartige Hindernisse vorkommen.

XXV. Die Finsternis ist ein Nichtsein (des Erblickens), das auf fälschlich angenommener schwarzer Farbe beruht. Eine Verbindung mit Erkenntnis besteht, wenn (das zu erkennende Ding) Objekt des Erkennens ist. Erkennbar ist, was in bestimmter Weise durch die Erkenntnis seines wahren Wesens charakterisiert werden kann. Wenn wir die Eigenschaften und die übrigen Kategorieen zählen, so werden die Zahlen mit den Eigenschaften u. s. w. indirekt verbunden; deshalb beruht die Anwendung der Zahlen aut dieser indirekten Verbindung.

XXVI. Ursache ist, was zur Erzeugung eines Gegenstandes (Produktes) beiträgt; eine materielle (inhärierende, direkte) Ursache ist diejenige, die zur Hervorbringung eines Gegenstandes beiträgt, in dem diese Ursache selbst (z. B. als Stoff) inhäriert; eine nicht materielle (nächste, indirekte, nicht inhärierende) Ursache ist diejenige, die zur Herstellung des Gegenstandes wirklich beiträgt und mit der materiellen Ursache indirekt verbunden ist; die von diesen beiden Arten von Ursachen verschiedenen Ursachen sind Instrumentalursachen.

Körperlich ist eine Substanz, wenn sie eine gewisse Ausdehnung hat, die durch bestimmte Grössenverhältnisse angegeben wird; unkörperlich ist eine Substanz, wenn das nicht der Fall ist. Die Gesamtheit der Ursachen ist das, wodurch das (noch) nicht fertige Produkt charakterisiert wird.

Die Aufzählung ist die Angabe der Kategorieen (und ihrer Unterabteilungen) durch den blossen Namen (ohne Definitionen der Begriffe).

XXVII. In Erde inhärieren folgende Eigenschaften: Farbe, Geschmack, Geruch, Berührung, Zahl, Mass, Besonderssein, Verbindung, Trennung, Entfernung, Nähe, Schwere, Flüssigsein und Spannkraft. In Wasser inhärieren Farbe, Geschmack, Berührung, Zahl, Mass, Besonderssein, Verbindung, Trennung, Entfernung, Nähe, Schwere, Flüssigsein, Zähigkeit und Spannkraft. In Feuer: Farbe, Berührung, Zahl, Mass, Besonderssein, Verbindung, Trennung, Entfernung, Nähe, Flüssigsein und Spannkraft. In Wind: Berührung, Zahl, Mass, Besonderssein, Verbindung, Trennung, Entfernung, Nähe und Spannkraft. In Luft: Zahl, Mass, Besonderssein, Verbindung, Trennung und Laut. In Zeit

und Raum: Zahl, Mass, Besonderssein, Verbindung und Trennung. In der Seele: Zahl, Mass, Besonderssein, Verbindung, Trennung, Verstand, Gut, Übel, Begierde, Hass, Anstrengung, Spannkraft, Verdienst und Sünde. Im inneren Sinn: Zahl, Mass, Besonderssein, Verbindung, Trennung, Entfernung, Nähe und Spannkraft. Handlung inhäriert in körperlichen Substanzen und ist vergänglich. Gattungen inhärieren in Substanzen, Eigenschaften und Handlungen. Besonderheiten in den ewigen Substanzen. Inhärenz und Nichtsein inhärieren nirgends. Die Substanz in Produktform dagegen inhäriert in den Teilen dieses Produktes; die Substanzen, welche nicht Produktform haben, inhärieren nirgends.

XXVIII. Die Vernichtung einer Substanz (in Produktform) geschieht durch die Vernichtung der materiellen oder der nächsten Ursache; die Vernichtung der Eigenschaft durch Vernichtung der stofflichen oder der nächsten oder der Instrumentalursache, oder durch andere (entgegengesetzte) Eigenschaften; die Vernichtung der Handlung durch Vernichtung der stofflichen oder nächsten Ursache und durch spätere Verbindungen; die des früheren Nichtseins durch die Gesamtheit der Ursachen, welche das dem Nichtsein entgegengesetzte (positive) Ding hervorbringen (auf welches das Nichtsein bezogen wird); die des gegenseitigen Nichtseins durch die Vernichtung des einen von den zwei Dingen, die im gegenseitigen Nichtsein stehend gedacht werden.

Die Entstehung der Substanzen, Eigenschaften, Handlungen erfolgt durch die (nötigen) inhärenten, nicht inhärenten und Instrumentalursachen; und zwar ist unter diesen drei die inhärente Ursache die Substanz, die nicht inhärenten Ursachen für Substanzen und Handlungen sind die Verbindungen; die nicht inhärenten Ursachen der Eigenschaften sind teils andere Eigenschaften derselben Art, teils andere Eigenschaften anderer Art, teils Handlungen. Allen gemeinsame Instrumentalursache ist die Gottheit, das Schicksal u. a. Die Entstehung des gegenwärtigen und des späteren (durch Vernichtung entstandenen) Nichtseins beruht lediglich auf Instrumentalursachen.

XXIX. Alle folgenden Sätze sind leicht verständlich. Charakterisiert ist etwas, was von (der Identität mit) anderen Dingen ausgeschlossen ist; charakterisierend (Attribut) ist das, was ausschliesst und mit dem zu charakterisierenden eine gemeinsame Grundlage hat, immer mit ihm zusammen vorkommt. Das immer zusammen Vorkommende wird ausgedrückt durch die Endungen desselben Kasus. Nebenbezeichnung (Accidens) ist das, was ein Ding ebenfalls unterscheidet, aber nicht immer mit ihm zusammen vorkommt; was nicht immer zusammen vorkommt, wird durch die Endungen verschiedener Kasus ausgedrückt. Die Bestimmung des Immerzusammenvorkommens und sein Gegenteil beruht auf einer indirekten Verbindung mit der Gattung des betreffenden Dinges.

Die allgemeine Durchdringung besteht in dem Verbundensein mit allen körperlichen Substanzen. Äusseres Zusammensein besteht in der Verbindung zweier Dinge, die sich (auch nach ihrer Verbindung) deutlich von einander unterscheiden lassen; inneres Zusammensein ist die Verbindung zweier Dinge derart, dass das eine die Grundlage bildet, das andere das auf ihr Beruhende ist, sodass sie sich nicht ohne weiteres von einander trennen lassen.

Die hier erörterten Lehrsätze bringen Heil und ewige Vollendung.

So lange die sieben Weltinseln, so lange die sieben Berge als Träger bestehen, so lange soll dieses Buch über die sieben Kategorieen die Dinge erklären.

Ende der von dem erhabenen Śivāditya verfassten Saptapadārthī.

Die ältesten Lautwerte einiger ägyptischen Buchstabenzeichen.

Von

Fritz Hommel.

In Band 46 (1892), S. 711 dieser Zeitschrift behält Steindorff zwar die 1889 von der Äg. Zeitschrift aufgestellte Transskription von 𓎼 als *g* und von 𓂧 (Hand) als *d* bei, glaubt aber doch S. 719f., dass die beiden Laute ursprünglich nicht reines *g* und *d* waren, sondern dass ersteres mehr einem tönenden Explosivlaut (also etwa wie ק, ق in einigen Teilen Arabiens) ähnlich war, letzteres aber nicht dem semitischen Daleth, sondern dem ט, ط seiner Aussprache nach gleich zu setzen ist.

Dass aber in der ältesten Zeit, also ursprünglich, 𓎼 wirklich *g* und 𓂧 wirklich *d* war, erheben, wie ich glaube, folgende Beispiele zur Gewissheit:

äg. *ḳd* ein Gewicht, urspr. gleich dem babyl. Sekel, dessen Ideogramm (Silbenzeichen *ṭu*) auch die Aussprache *ḳuddu* hat.

äg. *ḳdd* „schlafen", babyl. *ḳuddud appâ-šu* „gesenkten Antlitzes" (einer, der einnickt, senkt oder beugt ja das Antlitz).

äg. *dmḏ* „vereinigen" (transpon. aus *ḏmd*), babyl. *ṣamâdu* „fest binden, zusammenfügen, anschirren".

äg. *ḏd* „Rückgrat", babyl. *ṣaddu* „Lehne, Rückhalt" (vgl. auch *sadîtu* „Proviant" mit *ḏdit* Merenrê Z. 309?).

äg. *rdi*, in gewissen Formen zu *di* verkürzt, „geben", babyl. entweder *nadânu* (imper. *idin*) „geben" oder *nadû* (imper. *idi*) „hinlegen". Zum Übergang von *n* zu *r* vgl. babyl. *Unuk* zu *Uruk*, und umgekehrt äg. *sẖn* „umarmen" = babyl. *saẖâru* (aus älterem *saẖânu*?) „umschliessen".

äg. *dbw* „Schwein" (erst später Hippopotamus), babyl. *dabû* „Wildschwein".

äg. *dgꜣ* „sehen", babyl. *dagâlu* „sehen" (diese zweifellos richtige Gleichung nach Dyroff). Äg. *ꜣ* (Aleph) geht ja auch sonst oft genug auf urspr. *r* oder *l* zurück (vgl. z. B. äg. *mꜣ* „schauen", babyl. *amâru*; *nḏꜣ* „schützen", babyl. *naṣâru*; *sẖꜣ* „sich erinnern", babyl. *saẖâru* „suchen, bedacht sein": äg. *mꜣꜥ* (מאצ) „opfern", *mꜣꜥt* „Wahrheit", *mꜣꜥt* „Schläfe", babyl. *mahâru* „Opfer dar-

bringen", *miḫru* „entsprechendes", *mitḫurtu* „Übereinstimmung, Harmonie", *maḫru* „Stirn"). Dies Beispiel *dgꜣ* leitet zugleich zu äg. [Hieroglyphe] = *g* über; ein zweites wol nicht zu beanstandendes ist

äg. *ghs* „Gazelle", arab. جُحْشٌ gewöhnlich „Wildesel-Füllen" (so Imr. 34, 24, Muf. 8, 10, Lab. 17, 29), aber nach den Lexikographen im Hudh.-dialekt „Gazelle" (so Abu Ḏu'aib 11, 27, wo Codex Landberg allerdings خُشْفُهَا, statt جُحْشُهَا bietet).

äg. *grḥ* „Nacht", sumer. *gig* „Nacht, dunkel", was aber, wie die Nebenform *dirig* „dunkel" beweist, aus *girig* entstanden ist (ähnlich z. B. *gin* neben und aus *girin*).

äg. *ꜥgn* „Getreidetenne" (Dümichen, Gesch. Äg.'s, Einl., S. 59), arab. عجن Teig kneten, aber urspr. vielleicht „Mehl stossen oder treten", vgl. يَعْجِنُ بِرِجْلَيْهِ (vom Pferd).

Bedenkt man, dass die [Hieroglyphe]-haltigen Wörter im ägyptischen überhaupt viel seltner sind, als solche mit *d*, so dürften die angeführten Beispiele, von denen vor allem *dgꜣ* = *dagâlu* die älteste Zeit wiederspiegelt, vollauf genügen, um zu erhärten, dass wirklich *g* und *d* die ursprünglichen Werte von [Hieroglyphe] und [Hieroglyphe] waren.

Dass [Hieroglyphe] urspr. צ war, ist auch von Steindorff zugegeben (a. a. O., S. 720), nur über den ursprünglichen Wert von [Hieroglyphe][1]) herrscht ein Schwanken (nach Steindorff entweder ט oder ז). Seit es mir gelungen, in den Pyramidentexten neben [Hieroglyphe] = *š* ein doppeltes *s* nachzuweisen (s. darüber auch Steindorff, S. 712 und 718f.), steht es mir fest, dass anfänglich [Hieroglyphe] nur das sog. unreine *s* (hebr. שׂ, sabäisch [sab. Zeichen]) und [Hieroglyphe] das reine *s* (hebr. ס, sab. [sab. Zeichen]) gewesen sein kann[2]); dann aber bleibt für [Hieroglyphe] nur mehr ז, da ט schon vergeben ist, übrig. Das kann ich jetzt durch ein uraltes gemeinsam äg.-semit. Wort bestätigen, nämlich durch *śṯꜣ* „ziehen, spinnen" (hebr. שֵׁתִי ist erst ägyptisches Lehnwort aus diesem *śṯꜣ*) = شزر, שזר „zwirnen", wozu natürlich auch äth. ሥዝር „Spanne" (als Mass, eigentlich Schnur) gehört.

Zur Charakterisierung des [Hieroglyphe], welches ursprünglich mehr wie englisches *v* als wie *f* gelautet haben muss, verweise ich auf

---

[1]) Bekanntlich umschreibt man [Hieroglyphe] gewöhnlich durch *ḏ*, [Hieroglyphe] durch *t*, weil schon in der Pyr.-zeit [Hieroglyphe] in einer Reihe von Fällen in [Hieroglyphe], *t*, und [Hieroglyphe] in [Hieroglyphe], *d* übergegangen.

[2]) Man vergleiche auch *bḥs* „Kalb" (mit [Hieroglyphe]), babyl. *buḫâdu* (was, wie analoge Fälle zeigen, sibiliert nur *buḫâsu* gelautet haben konnte, vgl. z. B. *šasurru* „Hürde" aus *ša-dur*).

äg. *nfr* „Jüngling", babyl. *nibru* (Volkssprache etwa *nivr*) „Spross, Kind".

äg. *nfr* „Laute", babyl. *nâru* (aus *nabru* oder *namru*?) „Musik".

äg. *nfr* „schön", babyl. *namru* „schön" (Volksspr. etwa *navr*).

Andrerseits haben die Babylonier im Volksmund gelegentlich *b* zu *p* verhärtet (z. B. *ipâši* für *ibâši* „er ist"), und so haben wir für *ibri*, *ibtâri* (inf. *barû* und *bitrû*) „er sieht, schaut" altägyptisch *pl* und *ptr* „sehen".

Die Etymologie von spanisch *naipe*.

Von

Georg Jacob.

Bekanntlich heisst die Spielkarte im Spanischen: *naipe*; das Wort taucht im 14. Jahrhundert in den Formen *naïb*, *nayp*, *nahip* auf, s. Himly in dieser Zeitschrift Band 43, S. 417 ff.

Man hat eine grosse Anzahl Etymologien vorgeschlagen. Altspanisch kann das Wort nicht sein, wie mir Herr Professor Suchier sagte, da sonst *ai* in *e* übergegangen wäre. Brunet y Bellet (Lo joch de naibs, naips ó cartas, Barcelona 1886) denkt an katalonisch *noy*, *nap* = *νήπιος*: Himly a. a. O. S. 419. Es lohnt nicht auf andere Erklärungsversuche wie N. P. = Nicolao Pepin (s. Diez) näher einzugehen. Der maurische Ursprung des Spiels ist durch Himly's Untersuchungen wieder recht wahrscheinlich geworden. Gestützt auf Analogien hat man schon mehrfach eine Ableitung des Wortes *naip* aus dem Arabischen versucht, ohne bisher zu einem befriedigenden Resultate zu gelangen. Man dachte z. B. an نبى „Prophet", weil die Karten zum Weissagen dienen; die lautlichen Bedenken gegen diese Etymologie werden von den sachlichen noch übertroffen. Auch auf die andern vorgeschlagenen Ableitungen von نائب „Stellvertreter" (Mahn vrgl. Engelmann, Eguilaz y Yanguas), ناهب „Plünderer", انياب „Zähne", die man bei Himly a. a. O. findet, brauche ich nicht näher einzugehen. Der Vergleich der Formen *naïb*, *nayp*, *nahip*, weist auf ein ع als mittlern Radikal hin. Es liegt daher wohl am nächsten an das gewöhnliche arabische

Wort für Spiel لَعِب *la'ib* zu denken, obwohl auf diese Ableitung noch Niemand gekommen zu sein scheint. Ob der Übergang des *l* in *n* im spanischen Vulgärdialekt des Arabischen häufig war, weiss ich nicht, für den ägyptischen führt Spitta-Bey, Grammatik S. 26 eine Reihe von Beispielen an, von denen ich *banûr*, Krystall, für *billaur* βήρυλλος, *irân*, Kairiner Aussprache für *qirân*, slawisch *kral*, *bortuqâne*, ital. *portogallo* erwähne. Die meisten der dort genannten Beispiele sind allerdings nicht ohne Weiteres zu verwerten z. B. *fingâl*, das entschieden als eine Dissimilation aus *fingân* „Tasse" zu erklären ist, da das Vulgärtürkische auch die Form *filjan* hat: Radloff, Proben VIII, S. 317[1]). Doch könnte der Übergang des *l* in *n* sich auch erst auf romanischem Boden vollzogen haben; Herr Prof. Suchier machte mich auf *niveau* von *libella* aufmerksam. Vgl. auch den Städtenamen *Niebla* arab. *Lebla.* Allerdings stört auch hier Dissimilation. Wahrscheinlich fand demnach der Lautwechsel bei der Entlehnung statt.

---

1) Vgl. *sinsile*: ZDMG. Bd. 52, S. 715, *bilader*: ebend. S. 704.

Türkische Volkslieder aus Kleinasien.

Von

Enno Littmann.

Herr Hagob Thopdschian aus Aintab, der augenblicklich Studien halber in Deutschland weilt, hatte Anfang dieses Jahres für Herrn Dr. Jacob zehn türkische Volkslieder in armen. Schrift durch einen Archidiakonus in Etschmiadzin aufzeichnen lassen. Da Herr Dr. Jacob jetzt anderweitig sehr beschäftigt ist, stellte er sie mir mit gewohnter Liebenswürdigkeit zur Verfügung. Beiden Herren gebührt somit mein aufrichtigster Dank.

Ich hielt es wohl für der Mühe wert, diese Lieder in der Originalschrift und Transskription mit dem Versuche einer Übersetzung herauszugeben. Dabei unterstützte mich durchgehends mein Freund Komitas Wartapet aus Kjutahia, ein armenischer Gelehrter und ein genauer Kenner orientalischer Musik, der in Berlin europäische Musik studiert; ihm danke ich auch hier herzlichst. Sehr oft habe ich seine Angaben (durch K.) citiert. Zu weiteren Forschungen über den Inhalt, die Verbreitung und die litterarische Bedeutung fehlt auch mir leider jetzt die Musse; damit jedoch die Herausgabe nicht noch länger verzögert würde, habe ich die Arbeit übernommen und lege diese Lieder hiermit vor. Der Wert dieser kleinen Sammlung besteht nicht in poetischer Tiefe und Schönheit, doch lehrt sie uns immerhin, wie das türkische Volk in Anatolien denkt und singt, und sie enthält Proben anatolischer Sprache.

Die Lieder stammen aus dem Munde von Armeniern aus Jozgad (bei Angora) und Baiburt (armen. Babert) am Dschoroch; die Muttersprache dieser Leute ist meist türkisch, aber innerhalb ihrer Sprache macht sich oft eine besondere Aussprache und Syntax geltend. Dies kommt hier jedoch kaum in Betracht, da die Lieder (vielleicht mit einer Ausnahme, vgl. unten S. 358, Anm. 6) von Türken gedichtet sind und von den Armeniern nachgesungen werden.

Die Orthographie des Originals lässt zu wünschen übrig. Im allgemeinen ist der Gebrauch der türkischen Armenier befolgt, dem die westarmenische Aussprache zu Grunde liegt; also: պ = *b*,

տ = *d*, կ = *g*; բ oder փ = *p*, (դ oder) թ = *t*, գ oder ք = *k* u. s. w. Doch da der Aufzeichner kaum türkisch verstand, wie mir K. mitteilt, so ist diese Regel oft vernachlässigt; da müssen wir denn den alt- oder ostarmenischen Lautwert der Buchstaben ansetzen. Hauptsächlich auch deshalb habe ich den Text ganz so abdrucken lassen, wie er geschrieben ist; man kann also meine Transskription, die infolgedessen manchmal von den Regeln türkisch-armenischer Schreibweise abweichen muss, überall genau kontrollieren. Ferner ist der Buchstabe ը = *y* nach bekannter armenischer Eigenart oft nicht geschrieben; ich habe ihn daher in solchen Fällen ohne weiteres hinzugesetzt, aber durch [ ] deutlich gemacht. Die Vokale jedoch habe ich nicht ändern zu sollen geglaubt, da hierbei im Vulgär-Türkischen die grösste Mannigfaltigkeit herrscht. Wie weit eventuell der armenische Aufzeichner sich versehen haben kann, entzieht sich einer sicheren Beurteilung meinerseits; doch hat K., dem ich die Lieder vorlas, hier keine Ausstellungen gemacht. Manchmal, wo ich ihn wegen Abweichungen von der gewöhnlich gelehrten Aussprache befragte, sagte er, man spräche beides. է habe ich durch *è*, ե durch *e*, am Anfang *je*, wiedergegeben; ersteres ist ein ziemlich offener *e*-Laut.

Innerhalb der Konsonantengruppen kommen natürlich vielfach gegenseitige Beeinflussungen vor, namentlich beim Antritt von Affixen, wie sie R a d l o f f für die nördlichen Türksprachen nachgewiesen, J a c o b für das Vulgärtürkische zuerst ausführlicher dargestellt hat [1]).

Sollten diese Lieder zu weiterer Forschung anregen, so wäre ihr Zweck erfüllt; auch bin ich gern bereit, im Laufe des nächsten Jahres durch meine armenischen Freunde in Etschmiadzin eventuell nähere Erkundigungen einzuziehen.

I. Այրի կնոջ ցաւը իւր զաւակի համար։

(Եօզղատում.)

1. Տու .քարշըտա պիր եշիլ չատըր
Ջատըրն իչինտէ զայմազամ եաթըր
Գայմազամ ուշագը սայմայեօր հաթըր
.Քէքիլլի Մէմմէտիմ եանտամ էլինտէն,
Պիր պատէ տօլտուր .քիպար էլինտէն,
Նասըլ այըրլայըմ թազէ կէլինտէն։

1) Vgl. seinen Aufsatz „Zur Grammatik des Vulgär-Türkischen“ ZDMG. 1898. Die gegenseitige Beeinflussung stimmhafter und stimmloser Konsonanten

2. Շու քարշըտա պիր եշիլ տէստի
Մէմմէտին իւստիւնէ սամ ելի աստի
Մէմմէտին անասը ումուտը քէստի
    Քէքիլլի . . . . . .

3. Շու քարշըտա պիր պէեազ տավշան
Չօգ օլուր կիւզէլին արտընէ տիւշան
    Քէքիլլի Մէմմէտիմ եանտըմ էլինտէն
    Պիր պատէ տօլտուր քիպար էլինտէն
    Նասըլ այըրլայըմ Ջահիլ գըզլարտէն։

(*Jozgadum.*)

1. *šu karšyda bir ješil čadyr*
čadyr[y]n ičindè kaimakam jatyr
kaimakam ušaky saimajior hatyr
    kèkilli Mèmmèdim jand[y]m èlindèn
    bir badè doldur kibar èlindèn
    nasyl airylajym tazè gèlindèn.

2. *šu karšyda bir ješil dèsti* [1])
Mèmmèdin üstünè [2]) *sam jeli asdi*
Mèmmèdin anasy umudy kèsdi
    kèkilli . . . . . .

3. *šu karšyda bir bèjaz tavšan* [2])
čok olur güzèlin ardynè düšan
    kèkilli [3]) *Mèmmèdim jandym èlindèn*
    bir badè doldur kibar èlindèn
    nasyl airylajym ǧahil kyzlardèn.

---

ist ja aus vielen anderen Sprachen bekannt (u. a. habe ich sie auch für das Neuabessinische verschiedentlich in meinem „Verbum der Tigresprache" Zeitschrift für Assyriol. XIII., XIV. konstatiert).

1) Das zweite տ = *t*.

2) տ = *t*.

3) Im Texte *kèkili* (verschrieben).

(In Jozgad.)[1]

1. Dort drüben [steht] ein grünes Zelt —
Im Zelte drinnen schläft der Kaimakam —
Des Kaimakam Diener[2]) kennt keine Rücksicht[3]).
„Mein lockiger[4]) Memmed, ich verbrannte durch dich!"
„Schenke 'mal[5]) Wein ein mit deinen zarten Händen!
Wie könnt' ich mich trennen von der jungen Frau?"

2. Dort drüben [steht] ein grüner Krug.
Über Memmed hin wehte der Samum.
Des Memmed Mutter gab die Hoffnung auf.
„Mein lockiger Memmed . . . . . .

8. Dort drüben [läuft] ein weisser Hase;
Viele sind es, die hinter dem Schönen her eilen![6])
„Mein lockiger Memmed, ich verbrannte durch dich!"
„Schenke 'mal Wein ein mit deinen zarten Händen!
Wie könnt' ich mich trennen von jungen Mädchen?"

II. Սիրական. (Բաբէրտում.)

Sirakan. (*Baberdum.*)

1.

Հա քըզ նէրտէսուն նէրտէ	*ha kyz nerdè-sun nerdè*
Քափուտա իմ պաճատէ	*kapuda im bağadè*
Պաճատա կէօսէմ սէնի	*bağada gösèm*[7]) *sèni*
Պաճաքլատում պէն սէնի։	*bağaklardum*[8]) *bèn sèni.*

2.

Հա քըզ նէրտէսուն նէրտէ	*ha kyz nerdè-sun nerdè*
Չայիրտէ իմ չիմէնտէ	*čajirdè im čimèndè*

---

1) Die von dem armenischen Aufzeichner hinzugesetzte Überschrift (Այրի կնոջ u. s. w. „Eine Witwe weint um ihren Sohn") beruht wohl nur auf Str. 2, V. 3; das Lied scheint eher ein Liebeslied zu sein.

2) Nach K. ist *ušaky* und *ušagy* in Anatolien gebräuchlich.

3) D. h. „ist ein stolzer Jüngling".

4) *kèkil* „Locke" scheint anatolisch zu sein.

5) *bir* = „'mal" im Anatolischen sehr häufig; auch neuarm. մէկ.

6) Falls nicht die dritte Zeile durch Versehen ausgefallen ist, wird die zweite noch einmal gesungen.

7) *gösèm* für *görsèm* scheint nicht Schreibfehler zu sein, da es dreimal steht, also wohl eine dialektische Form. K. sprach *görsèm*.

8) Im Texte *bağakladum* (Schreibfehler).

Չիմէնտէ կէօսէմ[1] սէնի	*čimèndè gösèm*[1]) *sèni*
Չիմտիրուրտում պէն սէնի։	*čimdirurdum bèn sèni.*

3.

Հա քըզ նէրտէսուն նէրտէ	*ha kyz nerdè-sun nerdè*
Քափուտա իմ քափուտա	*kapuda im kapuda*
Քափուտա կէօսէմ[1] սէնի	*kapuda gösèm*[1]) *sèni*
Քափար իտում պէն սէնի։	*kapar idum bèn sèni.*

(In Babert.)[2])

1. „Ach Mädchen, wo bist du, wo?“
„An der Thür bin ich, im Schornstein!“[3])
„Wenn ich dich säh' im Schornstein,
Liess' ich dich nicht ungeschoren“[4]).

2. „Ach Mädchen, wo bist du, wo?“
„Auf der Wiese bin ich, im Freien!“
„Wenn ich dich säh' im Freien,
Würd' ich dich dort gleich freien!“[5])

3. „Ach Mädchen, wo bist du, wo?“
„An der Thür bin ich, an der Thür?“
„Säh' ich dich an der Thüren,
So würd' ich dich entführen!“[6])

III. Պիւլպիւլ։ (Յաքէրտում.)

1. Պիւլպիւլ նէ եալթարըսուն չուխուր օվատա
Էշին արար սէնի պուլմազ իւվատա։

2. Իքի պիւլպիւլ պիր տէրէտէ սու իչէր
Տէրտլի կէլուր տէրտսիզլէրէ տէրտ աչար։

---

1) Siehe vorige Seite Note 7.
2) Armenische Überschrift: „Der Geliebte“.
3) Sprichwörtliche Redensart; = „überall“.
4) *bağaklamak*, denominiert von *bağak* „Schenkel“, scheint nur anatolisch im Sinne von rumil. *kuğaklamak* gebraucht zu werden.
5) *čimdirmèk*, anatolisch ebenfalls = *kuğaklamak*. K. kennt es nur in dieser Bedeutung, kann mir aber über das vorauszusetzende **čimmèk* keine Auskunft geben.
6) Dies Lied scheint in verschiedenen Variationen weit verbreitet zu sein; Herr Dr. Jacob teilte mir freundlichst Kúnos, *Oszmán-török* . . . II, S. 385/86

3. Պիւլպիւլիմ վէթանը պախճալար պաղլար
Քարիպ իյիտին վէթանը քայֆէլէր խանլար։

4. Թէզտիմ Թէզտիմ Ճիրան քիպի տաղլարա
Ինէմէտիմ մօռ սիւմպիւլլիւ պաղլարա։

5. Քէմ հապէրիմ կիտէր պաճիմ անամա
Տույար Ահմէտ քարտաշ Թէօքէր քան եաշը։

Bülbül. (*Baberdum*).

1. *bülbül nè jatarsun čuhur*[1]) *ovada*
èšin arar sèni bulmaz juvada[2]).

2. *iki bülbül bir dèrèdè su ičèr*
dèrdli gèlur dèrdsizlèrè dèrd ačar.

3. *bülbülim vètany bahčalar baglar*
karib[3]) *ijidin vètany kaifèler hanlar.*

4. *tèzdim tèzdim*[4]) *ğiran*[5]) *gibi*[6]) *daglara*
inèmèdim[7]) *mor sümbüllü baglara.*

5. *kèm habèrim gidèr bağim*[8]) *anama*
dujar Ahmed kardaš tökèr kan jašy.

(In Babert.)

1. Nachtigall, was schläfst du im tiefen Grunde?
Dein Männchen sucht dich, findet [dich] nicht im Neste.

---

mit, Verse, die den obigen nach Inhalt und Form (vgl. besonders die Wortspiele) gleichen; es wird sicher noch eine Reihe ähnlicher Verse geben.

1) anatol. = چوقور.

2) *ju-* wäre besser durch յու wiederzugeben, da իւ (so oben) sonst = *ü* ist.

3) غ > ق wie öfters, hier also غريب.

4) *tèzmèk* den WBb. u. K. unbekannt; ich vermute eine Nebenform für *tèzlèmèk* und übersetze so. K. giebt zu, dass dies möglich sei.

5) für *ğejran.*

6) Text: *kibi.*

7) *inmèk* volkstüml. für *ènmèk.*

8) Die WBb. geben باجى nur als ehrendes Beiwort der „Gattin". K. versichert mir, dass man in Anatolien *bağim anam* oft gebrauche in dem Sinne „meine liebe Mutter".

2. Zwei Nachtigallen trinken Wasser in einem Thale;
Der Schmerzen kennt, kommt und eröffnet Schmerz denen, die ihn nicht kennen.

3. Meiner Nachtigall Heim sind Blumengärten, Weinberge;
Des reisenden Helden Heim sind Kaffeehäuser, Chane.

4. Ich lief, ich lief(?) wie eine Gazelle auf die Berge;
Ich konnte nicht hinabsteigen in die blauen, hyacinthenfarbenen Weingärten.

5. Schlechte Nachricht von mir dringt zu meiner lieben Mutter!
Es hört [es] Bruder Ahmed, er vergiesst blutige Thränen.

IV. (Եօզղատում·) (*Jozgadum.*)

1.

Փունարա վուրտում քազմայի	*punara vurdum kazmaji*
կիւլիւմ աման	*gülüm aman aman aman*[1])
Աման աման եար էօլտիւրտին	*jar öldürdin bèni*
պէնի	
Եօլմէտէն քէլ կէօրէյիմ սէնի։	*ölmèdèn gèl*[2]) *görèjim sèni.*

2.

Փունարըն ալթ եանը չայիր	*punaryn alt jany čajir*
Չայըրտա պիր կէլին ույիւր	*čajyrda bir gèlin ujür*
Քալք կէլին օտայա պույիւր	*kalk gèlin odaja bujür.*

(In Jozgad.)

1. An die Quelle schlug ich die Hacke, — meine Rose, ach, ach, ach! —
Geliebte, du hast mich getötet;
Eh ich sterbe, komm, dass ich dich sehe!

2. Jenseits der Quelle ist eine Wiese;
Auf der Wiese schläft eine Maid[3]).
Steh auf, Maid[3]), komm doch ins Zimmer!

1) Nach K.s Angabe habe ich *aman aman* zur ersten Zeile gezogen.
2) So zu lesen statt *kèl*; wohl Schreibfehler.
3) Wörtlich „junge Frau" (νύμφη).

V. (Եօզկատում.) (*Jozgadum.*)

1.

Հօփ Ջիլվէլի Ջիլվէլի — *hop ǧilvɛli ǧilvɛli*
Քաշ քարա կէօզլէր սիւրմէլի — *kaš kara gözlɛr sürmɛli*
(կրկնել) — (*krknel*)

2.

Կարշըտա կարա քէտի — *karšyda*[1]) *kara*[1]) *kɛdı*
Աղզընտա քէքլիկ էթի — *ağzynda kɛklik ɛti*
Հայկանոյշ քաշըն կէօզին — *Haikanujš*[1]) *kašyn gözin*
Եաքայօր մէմլէքէթի։ — *jakajor mɛmlɛkɛti*

3.

Պախճէլէրտէ էօվ էրիք — *bahčɛlɛrdɛ*[2]) *öv ɛrik*
(սալոր) — (*salor*)
Փէմփէ կէօյնին նէ պէօյիւկ — *pɛmbɛ*[3]) *göjnin nɛ böjük*[1])
Էմին օղլի Իպրահիմ — *ɛmin oğli Ibrahim*
Եէտի պույնուզլի կէյիկ։ — *jedi bujnuzli gɛjik.*[4])

(In Jozgad.)

1. Auf, [du] Zierliche, Zierliche!
   [Du] Schwarzbrauige, Dunkeläugige![5])

2. Drüben ist eine schwarze Katze,
   In ihrem Munde Rebhuhnfleisch.
   Haikanujsch[6]), deine Brauen, deine Augen
   Entzünden die [ganze] Stadt.

---

1) կ hier = *k*.

2) ճ hier = *č*, wie schon III, 3.

3) Im Texte verschrieben (?): *pɛmpɛ*.

4) Das zweite կ = *k*.

5) Im Texte noch armen. *krknel* = „wiederholen", bezieht sich nur auf diese Zeile.

6) Haikanujsch (Haiks Liebliche) ist ein armenischer Mädchenname; K. macht mich darauf aufmerksam, dass überhaupt dieses ganze Lied armenisch, nicht türkisch gedacht sei.

3. In den Gärten ist eine schwarze Pflaume[1]).
   Wie gross[2]) ist dein zartes Herz![3])
   Des Oheims[4]) Sohn Ibrahim
   Ist ein Reh mit sieben Hörnern[5]).

VI. (Բաբերդում.) (*Baberdum.*)

1.

Պու տէրէ պուզ պաղլատը	*bu dèrè buz bağlady*
Ավճըլար իզ պաղլատը	*avğylar iz bağlady*
Պէնի պիր կէլին վուրտը	*bèni bir gèlin vurdy*
Եարամը քըզ պաղլատը։	*jaramy kyz bağlady.*

2.

Այ տօղար այան այան	*aj doğar ajan ajan*
Եար եօլա տիւշտիմ եայան	*jar jola düšdim jajan*
Քէօմիւր կէօզլի սէվտէյիմ	*kömür gözli sèvdijim*[6])
Քօյնունա տիւտիմ ույան։	*kojnuna düšdim*[7]) *ujan.*

3.

Շու տէրէ պաշտան պաշա	*šu dèrè bašdan baša*
Քէօշէլէր քէօշէ քէշէ	*kösèlèr köšè köšè*[8])
Շու տէրէնին լազլարը	*šu dèrènin lazlary*
Աքսարեա մասխարալը։	*aksarja mas̱haraly.*

(In Babert.)

1. Das Eis hat dieses Thal verschlossen,
   Es hat den Jäger-Pfad verschlossen,
   Mich hat eine Frau getroffen,
   Meine Wunde hat ein Mädchen verbunden.

---

1) *salor*, armen., = *èrik*; *öv èrik* beschreibt mir K. als eine längliche, schwarze Pflaumenart.

2) *böjük* vulgäre Aussprache für *büjük*.

3) Nur bei Samy-Bey s. v. finde ich für كوكل auch die Aussprache *guiœuĩñ*; es ist die in Anatolien gebräuchliche volkstümliche Form.

4) Ich habe *èmin* als عمك gefasst; oder ist es أمين (Eigenname)?

5) d. h. er wird die Pflaume abschütteln, Haikanusch gewinnen.

6) Im Texte *sèvdèjim* (Schreibfehler).

7) Im Texte *düdim* (Schreibfehler).

8) Im Texte *kèšè*.

2. Der Mond steigt auf, gemächlich.
   Liebste, auf den Weg machte ich mich zu Fuss.
   Meine kohlenäugige Geliebte,
   An deinem Busen ruhe ich, wach auf!

3. In jenem Thale von einer Seite zur andern
   Sind Ecken, hie und da!
   Die Lazen jenes Thales
   Sind meist(?) lustige (spöttige?) [Leute].[1]

VII. (Եօզղատում.) (*Jozgadum.*)

1.

Պախճէնին ալթ եանը չայըր	*bahčènin alt jany čajir*
Տօստում սէն սէնի քայըր	*dostum*[2]) *sèn sèni kajir*
Քօքօ քամայի չէքտի	*Koko kamaji čèkdi*
Կէօզլէրի աղէմ եաքտը։	*gözlèri alèm jakdi.*

2.

Կըրաթի տէօտէրտիլէր	*kyrati*[3]) *dödèrdilèr*[4])
Էօնիւնի չէվիւրտիլէր	*önüni čèvürdilèr*
Պիր ատամ վուրմայընան	*bir adam vurmajinan*
Փայասա կէօնտէրտիլէր։	*Pajasa gönderdilèr.*

(In Jozgad.)

1. Drunten im Garten ist eine Wiese.
   „Mein Freund, sorg' du für dich selber!"[5])
   Koko hat seinen Dolch gezogen,
   Seine Augen haben die Welt entflammt.

---

1) K. behauptet, diese letzte Strophe gehöre nicht zu den vorhergehenden; das ist wohl in der That der Fall. Die Bedeutung ist auch recht unklar; ich übersetze, soviel ich davon verstehe. Herr Thopdschian, den ich um Erklärung dieser Strophe bat, schreibt mir: „Die von Ihnen angeführten Verse haben historische Bedeutung: Diese Schlucht war ganz und gar voll von einer Auswandererschaar. Die Lazen (die aus dem Kaukasus nach dem Kampfe Schamils angesiedelten Lazen) dieser Schlucht sind Spassvögel von Aksarja (Name eines Berges im Kaukasus?)".

2) Das zweite ս hier = *t*.

3) կ = *k*; vgl. S. 361 Anm. 1.

4) Wahrscheinlich zu lesen *döndèrdiler* (K.); danach übersetze ich.

5) Wörte des Räubers (?) Koko, auf den dies Lied gedichtet ist, an sein Opfer, das er an jener Stelle getroffen hat. K. erklärt den Namen Koko für tscherkessisch. Sollte er nicht eher kurdisch sein, da ja fast alle Kurdennamen auf *ô* auslauten?

2. Sie haben den Kyrat[1]) zur Umkehr gebracht,
Vor ihm haben sie abgesperrt.
Um e i n e s Mannes Ermordung
Haben sie [ihn] nach Pajas[2]) geschickt.

VIII. (Բաբերդում.) (*Baberdum.*)

1.

Մէճպիւր օլտում պէն պիր գիւլէ	*meğbür oldum bèn bir gülè*
Շիմտի տիւշտիւմ տիլտէն տիլէ։	*šimdi düšdüm dildèn dilè.*

2.

Սէն կիտէրսին եօլին ուզուն	*sèn gidèrsin jolin uzun*
Քարա տէնիզ եօլըն օլսուն։	*kara dèniz jolyn olsun.*

3.

Պէն սարըլսամ ինճէ պէլէ	*bèn sarylsam inğè bèlè*
Սարտըրթմամ սէնի էլլէրէ։	*sardyrtmam sèni èllèrè*[3]).

(In Babert.)

1. Gefesselt ward ich von einer Rose;
Drauf kam mein Name auf aller Lippen[4]).

2. Du magst gehen, dein Weg [sei] weit,
[Über] das schwarze Meer sei dein Weg.

3. Wenn ich umarme den zarten Leib,
Lass ich dich nicht von andern umarmen.

IX. (Ամբողջ տաճկաստանում.)

1. Իւսկիւտէրէ կիտէր իքէն ալտա տա պիր եաղմուր
Քեաթիպ ույքուտան ույանմըշ կէօզլէրի մահմուր։

---

1) Kyrat قير آت (Grauschimmel) wird der Name des Räuberpferdes sein (nach K.'s Erklärung).

2) D. h. ins Zuchthaus, das sich in dieser am Meerbusen von Iskenderun gelegenen Stadt befindet.

3) Es ist *ellèrè* zu sprechen, wie ich auch deutlich von K. gehört habe. Anlautendes *e* kann eben armenisch nicht anders als durch է bezeichnet werden, da ե = *je* ist.

4) Wörtlich: ich fiel von Zunge zu Zunge.

2. Քեաթիպ թերզի տիւքաննտա բիչիմ բիչտիրիեօր
Քեաթիպիմէ սըրմալը քէօյնէկ նէ կիւզէլ եաքըշեօր։

3. Իւսկիւտէրէ կիտէր իքէն պիր մէնտիլ պուլտում
Մէնտիլին իչինէ լօքում տօլտուրտում։

4. Բէն քեաթիպի արար իքէն քօյնումտա պուլտում
Քեաթիպ պէնիմ պէն քեաթիպին էլլար կարըշեօր։

(*Amboğğ: Tačkastanum.*)

1. *üsküdèrè gidèr ikèn alda*[1]) *da bir jağmur*
kjatib ujkudan ujanmiš gözlèri mahmur.

2. *kjatib terzi dükan[y]nda bičim bičdir[i]jor*
kjatibimè syrmali göjnèk[2]) *nè güzèl jakyš[y]jor.*

3. *üsküdèrè gidèr ikèn bir mèndil buldum*
mèndilin ičinè lokum doldurdum.

4. *bèn*[3]) *kjatibi arar ikèn kojnumda buldum*
kjatib bènim bèn kjatibin èllar[4]) *karyš[y]jor.*

(In der ganzen Türkei.)

1. Auf dem Wege nach Skutari fing's 'mal an zu regnen,
Der Schreiber, der aus dem Schlafe erwacht ist, hat schlaftrunkene Augen.

2. Der Schreiber lässt sich im Schneiderladen Maass nehmen;
Wie schön passt meinem Schreiber das gewirkte Hemd.

3. Auf dem Wege nach Skutari fand ich ein Taschentuch,
Das Taschentuch füllte ich mit Lokum-Kuchen.

4. Den Schreiber suchend, fand ich [ihn] an meinem Busen;
Der Schreiber ist mein; ich bin des Schreibers! Was kümmert's die Andern!

---

1) L. *aldy.* Herr Dr. Foy kennt *jağmur aldy* auch aus Stambul für gewöhnliches *jağmur bašlady.*

2) Text: *köjnèk* (Schreibfehler); *göjnèk* „Hemd" ist von *göjün* abzuleiten wie *gömlèk* von *gönül.* Letzteres ist nach K. in Anatolien kaum bekannt.

3) բ hier (wie alt- und ostarmenisch) = *b*.

4) K., der dies Lied aus Konstantinopel kennt, versichert, dass hier nur *el* (vgl. oben S. 361, Anm. 3) *nè* stehen könne. So übersetze ich auch.

X. (Բաբերտում․) (*Baberdum.*)

1.

Գալանըն իւսթիւ պայիր	*kalan[y]n üstü bajir*
Էսկէրտէն ղալմատը խայիր	*èskèrdèn*[1]) *kalmady ḫajir*
Քէօռ օլասուն Մահմուտ փաշա	*kör olasun Mahmud paša*
պէյիմ էման	*bèjim èman*
Պիզի եաքտին Չայիր Չայիր։	*bizi jakdin čajir čajir.*

2.

Գռաթըմըն իւսթիւնտէ իմ	*k[y]ratym[y]n üstündè im*
Մարթինիմին տէսթինտէ իմ	*martinimin dèstindè im*
Իւզ պին էսկէր կէլտէինճէ	*jüz bin èskèr gèldè[j]inğè*
պէյիմ էման	*bèjim èman*
Պէն օրտումուն իւսթիւնտէ իմ։	*bèn ordumun üstündè im.*

(In Babert.)

1. Auf dem Abhange der Festung
   Blieb vom Heere nichts verschont.
   Sei blind, Mahmud Pascha! — o mein Bej [2]) —
   Du hast uns gänzlich verbrannt.

2. „Auf meinem Kyrat [3]) bin ich,
   Meine Martiniflinte in meiner Hand.[4])
   Mögen auch hunderttausend Soldaten kommen — o mein Bej [2]) —
   Ich wache [5]) über mein Lager!" [6])

---

1) կ = *k*.

2) Ein nicht zum eigentlichen Liede gehöriger Ausruf, der mehr zur Ausfüllung der Melodie dient.

3) Vgl. oben S. 361 Anm. 1.

4) Wörtlich „ich bin in der Hand meiner M.".

5) Wörtlich „bin".

6) Die zweite Strophe ist als Antwort des stolzen Mahmud auf die Klagen der Bevölkerung gedacht (nach K.).

The Indian Game of Chess.

By

F. W. Thomas.

On pp. 271/72of this Zeitschrift I suggested that in two passages (*Harṣa-Carita* p. 10 ll. 10—12 Bomb. ed. and *Vāsavadattā* p. 284 ed. Hall), where the game of chess is referred to, the mention of *Kāla* is not without some special appropriateness. This inference from the style is confirmed by a verse from Bhartṛhari (*Vairāgya-Śataka* 38) quoted by Macdonell in his article on "The Origin and Early History of Chess" in the Journal of the Royal Asiatic Society for Jan. 1898.

> *yatrānekaḥ kvacid api gṛhe tatra tiṣṭhaty athaiko*
> *yatrāpy ekas tadanu bahavas tatra cānte na caikaḥ.*
> *ittham cemau rajanidivasau dolayan dvāv ivākṣau*
> *kālaḥ kālyā saha bahukalaḥ krīḍati prāṇiśāraiḥ.*

> "Where in some house was many an one, there afterwards stands one,
> "Where again one, there subsequently are many, and then too at last not even one.
> "Even so, swinging day and night like two dice,
> "Kāla with Kālī plays, a skilful gamester, with the living for pieces."

In two of these passages, therefore, we have Kāla represented as the player, and we must infer that the same idea is intended in the third, viz. the passage from the Harṣa-Carita. It is scarcely doubtful that this idea must have been a commonplace in the Kāvya, and we may expect to find it recurring in other passages.

The game referred to by Bhartṛhari is however not chess, but backgammon (cf. Macdonell *op. cit.* p. 122, and for the term *gṛha* cf. *Kādambarī* ed.[2] Peterson p. 6 l. 15), and it may be questioned whether after all the *Vāsavadattā* passage has not this game in view. This seems, however, improbable not only because the commentator understands chess to be meant, but also because the term *nayadyūta* seems more appropriate to the game of policy[1]). The

1) Note also that *naya* is explained by the Hārāvali 171 and other Grammars as *jatuputraka*, which seems to imply actual *figures*, and not mere draughts.

Harṣa-Carita passage p. 10 ll. 10—12 *kṛtakālasannidhānām ivāndhakāritalalāṭapaṭṭāṣṭāpadām* cannot refer to the Indian backgammon if this was never, as Macdonell states, played on an *aṣṭāpada.*

Apparently therefore *kāla* may play *both* games. But in what capacity? Doubtless in his quality as *time* or *fate.* This is obvious in the passage from Bhartṛhari, and not less so in the Vāsavadattā, where *varṣākāla* = 1) "the *time* of the rains", 2) "the rains as *kāla*". We have therefore the ancient commonplace that time or fate plays with human lives as with draughts or chessmen, cf. Bohlen's note *ad Vairāgya-Śataka* 43 and his reference to the *Mohamudgara* "kālaḥ krīḍati gacchatyāyus". The antiquity of this comparison is shown by the fact that the names of the casts at dice *tretā, dvāpara* &c. are also those of the aeons, and by its occurrence in the west, in Plato etc., cf. van der Linde's reff. (I, p. 43) and also Philo 2. 85 (*ap.* Tawney's translation of Bhartṛhari) *τύχη ἄνω καὶ κάτω τὰ ἀνθρώπεια πεττεύει.* We find it again in the Mahā-Bhārata, *Anuśāsana Parvan* 42/3, where Vipula sees first a man and wife quarrelling and then six persons playing at dice: the couple are then explained as day and night, and the six as the seasons.

The allusion to *Kāla* in connection with these games was therefore an ancient commonplace. But I suggest that it was something more, namely a technicality of the game. This is indeed certain if in the Harṣa-Carita passage *aṣṭāpada* really means, as the commentator says, *caturaṅgaphalaka.* I should be inclined to take it simply in the sense of "gold" but that there would then be no ground for the comparison. If, however, it means "chess-board", then *kāla* can only have been brought in, as being naturally suggested by the chess-board, and must have been a technicality of the game. What exactly was this technicality is certainly obscure. All that we learn is that in the Harṣa-Carita the presence (*sannidhāna*) of *kāla blackens* the chess board, and in the *Vāsavadattā kāla* plays on *black*[1]) squares, with *green* and *yellow* pieces. But the modus operandi is not clear.

1) The reading *kṛṣṭāsu* is feeble.

Gegen Grimme, diese Zeitschrift 53, 102 ff.

Von

C. Brockelmann.

Ad I. Syr. ܡܰܠܟ̈ܰܐ (nicht *malkai*) gegenüber bibl. aram. מַלְכַיָּא kann die Betonung *málkâ* für ܡܰܠܟ݁ܳܐ nicht beweisen. Wäre das *â* des st. emph. im Sing. unbetont gewesen, so hätte es abfallen müssen, wie im Plur.[1]) und wie das auslautende *â* von ܝ und ܗܘ. Dass mir das Vorhandensein von Nebenaccenten im Syr. sehr wohl bekannt ist, möge Gr. aus meiner Gramm. § 35 ersehn.

Ad. II. Wenn aus *baitî* im Syr. ܒܰܝܬ݁ܝ geworden ist, so beweist das nur, dass in der ältesten Gestalt des Syr. das Pron. suff. 1. pers. unbetont war. Übrigens diktiere ich keine Gesetze, sondern konstatiere Thatsachen und suche sie zu erklären.

Ad III. Die späte westsyr. Form ܐܶܬ݂ܟܰܬ݁ܒܶܬ (Nöldeke, Gramm. § 166) kann für Paenultimabetonung nichts beweisen. Sie kann nur Analogiebildung nach dem Etp^{e}'el sein, da die Aufgabe der Verdoppelung und der Schwund des *a* in geschlossener Silbe lautgeschichtlich nicht zu erklären sind. Assyrische Formen beweisen nichts fürs Aramäische.

Ad IV. Der Hinweis auf den indogermanischen Accent zieht nicht. Die semitischen Präpositionen sind ursprünglich Nomina im stat. constr. Dass dieser den Hauptaccent nicht trug, beweist seine Lautgestalt im Hebr. und Aram. Dagegen durfte ein syrischer Poet so wenig verstossen, wie es einem neuhochdeutschen Dichter erlaubt wäre, auf den indogermanischen Accent zurückzugreifen.

Ad V. Dass ܡܶܢܘ nur einen Sprechtakt, nicht eine Worteinheit bildet, zeigt das Rukkâchâ in ܘܰܥܪܰܩ; es ist also *wa'^{e}ráq* nicht *wá'raq* zu lesen.

---

1) Von Grimmes Standpunkt aus; s. aber meine Gramm. § 100.

Ad VI. Dass der stat. constr. im Aram. ursprünglich unbetont war, giebt Gr. stillschweigend zu. Neusyrische Betonung von Kompositis wie *bárnâš*, die nicht mehr als Genitivverbindungen gefühlt werden, beweist dagegen nichts; noch weniger griechische Accentuationen wie *Ῥέσαινα* usw., von denen Gr. erst hätte nachweisen müssen, dass sie nicht auf griech. Accentgesetzen beruhen.

Ad VII. Da aus *saliqat*, auch wenn der Ton von vorneherein auf der letzten Silbe lag, nur סְלֵקַת werden konnte, so darf diese Form nicht als Beweis für eine Betonung **sáliq* angeführt werden.

So lange die Grundlage der Grimmeschen Metrik, die Paenultimabetonung des Altsyr., nicht erwiesen ist, erachte ich es für Papierverschwendung, deren Finessen zu erörtern. Da Grimme sich am Schlusse auf die Zustimmung von Praetorius und Duval[1]) beruft, so halte ich es, bei aller Achtung vor der Kompetenz dieser Gelehrten, für geboten zu erwähnen, dass Nöldeke meinen Ausführungen in allen Punkten zugestimmt hat.

---

1) Vgl. aber jetzt dessen Littérature Syriaque (Paris 1899) S. 32.

Anzeigen.

Das Buch der Jubiläen oder die Leptogenesis. Erster Theil: Tendenz und Ursprung. Zugleich ein Beitrag zur Religionsgeschichte. Von Wilhelm Singer. Stuhlweissenburg (Ungarn). Ed. Singersche Buchhandlung 1898.

Dies Buch beruht zum guten Teile auf der Ansicht der seit der 2. Auflage von Ritschl's Entstehung der altkatholischen Kirche (1857) immer allgemeiner überwundenen Baur'schen Schule, die in Anlehnung an Hegelsche geschichtsphilosophische Gedanken den Gegensatz zwischen Heiden- und Judenchristentum (bezw. paulinischem und petrinischem) zum Entwicklungsprinzipe der apostolischen Kirche machte. Dass thatsächlich solche Gegensätze innerhalb der christlichen Kirche bestanden haben, ist natürlich nicht zu leugnen und wird auch durch eine Reihe von neutestamentlichen Stellen (so namentlich Galaterbrief) sowie durch die Kirchenväter bezeugt; aber man misst ihnen, besonders dem Judenchristentum, lange nicht mehr die Bedeutung bei wie früher. Somit ist immerhin ein Buch, das hierin die Erklärung für ein bisher noch vielfach rätselhaftes Schrifterzeugnis des 1. vor- oder nachchristlichen Jahrhunderts sieht, auch jetzt wohl verständlich. Der Verfasser sucht nachzuweisen, dass das Jubiläenbuch, bei dem bis jetzt noch niemand an christlichen Ursprung dachte, eine Streitschrift der Judenchristen gegen den Paulinismus sein. Er hat unendlich viel Mühe und Zeit aufgewandt und von allen Seiten her Stoff zusammengetragen, der zwar ein Zeugnis für die Belesenheit des Verfassers ist, aber doch manchmal für das hier in Betracht kommende Problem wenig austrägt und die Anmerkungen des Buches unnötig zu gewaltigen Dimensionen hat anschwellen lassen. Dadurch ist mir die Lektüre etwas ermüdend geworden, ein Urteil, das mir auch von anderer Seite bestätigt ist; es soll aber nicht gesagt sein, dass andere Leser, denen der Stoff anziehender ist, auch hieran grösseres Interesse nehmen werden.

Dem vorliegenden ersten Teil wird ein zweiter folgen, „wo nach Erledigung der noch rückständigen Fragen nach Vaterland, Ursprache u. s. w., besonders das Verhältnis des Buches zur Hagada und Halacha und das des Judenchristentums und des Paulinismus zu den verschiedenen jüdischen Parteien eine eingehende Behand-

lung finden wird" (Vorwort, zweite Seite). In diesen hätte m. E. viel von dem im 1. Teile überflüssigen Stoff gehört.

Der Verfasser giebt zunächst in der Einleitung eine Übersicht über die bisher aufgestellten Erklärungsversuche, die freilich bei Rönsch, Das Buch der Jubiläen, Leipzig 1874, S. 422 ff. schon erschöpfend dargestellt sind; aber für den Zweck des Verfassers war sie unentbehrlich. Er hebt überall die Schwächen der früheren Erklärungen klar hervor; namentlich die Behauptung des griechisch-ägyptischen und des samaritanischen Ursprungs wird schlagend widerlegt. Zu den Gründen, die gegen den letzteren sprechen, kommt noch der Umstand, dass der Jubiläentext ausser in einer einzigen zweifelhaften Stelle nirgends zum Samaritan. Pentateuchtexte stimmt (vgl. Charles, The Book of Jubilees .. Oxford 1894, p. XX). Sodann wird „die Tendenz der Leptogenesis" näher erörtert. Es ist das Verdienst Singers, hier die entschieden polemische Tendenz der Jubiläen, die bisher nicht genug beachtet ist, nachdrücklich hervorgehoben zu haben; dass er hier etwas zu weit geht und auch dort Polemik wittert, wo ich und vielleicht auch Andere mit mir nur eine Hervorhebung oder Wiederholung der von den Vätern ererbten Gesetzesvorschriften (vgl. namentlich Lev., wo öfter noch schärfere Worte stehen als in den Jub.) sehen, ist erklärlich. Aber schon dies Moment weist auf den allzu sicheren und siegesgewissen Ton des Verfassers hin, der sich durch das ganze Buch zieht und Annahmen Singers stets als „sonnenklare" Thatsachen hinstellt. Wenn S. 36 behauptet wird: „Zweierlei steht nunmehr fest. Es ist eine Thatsache, dass die Leptogenesis gegen die Behauptung einer bloss temporären und nun abgelaufenen Bestimmung des Gesetzes zu Felde zieht. Eine Thatsache ist es ferner, dass die Thesis an der Hand der Geschichte nirgends findbar ist, als bei Paulus allein ..", so ist zwar das Zweite ohne weiteres zuzugeben, aber die erste Thatsache scheint mir nicht so klar zu sein. Ich muss hier noch die frühere Erklärung als zu Recht bestehend anerkennen, dass solche Worte der Jub. wie „für dieses Gesetz giebt es keine Beschränkung der Tage; sondern für alle Ewigkeiten ist es gegeben" ebensogut aus dem Gemüte eines priesterlich gesinnten Mannes geflossen sein können, der auf den Schultern des PC stehend sein innerjüdisches Gesetz innerhalb des Judentums verherrlichen will. Somit ist der erste Ausgangspunkt Singers m. E. doch nicht so absolut sicher, wie er ihn immer hinstellt. Ganz entschieden jedoch ist die Beziehung von Jub. 33 (Rubens Vergehen gegen Bilha) auf 1 Kor. 5 abzuweisen. Wie der Schreiber des Jub.-Buches überall Gesetze an Darstellung der Thatsachen anknüpft, so auch in Jub. 33, nachdem er die Geschichte erzählt hat. Dieses Keuschheitsgebot, hier auf einen besonderen Fall angewendet, ist im Sinne von Lev. 18 oder 20, jedoch ausführlicher, gehalten; das soll nun ganz klar gegen Paulus wegen des Falles der Blutschande 1 Kor. 5 gerichtet sein! Und diese Entdeckung wird an vielen Stellen in

grosser Breite wieder zu verschiedenen Zwecken herangezogen und als eine durchaus feststehende Thatsache behandelt. Ich brauche dagegen wohl nur darauf hinzuweisen, dass wir uns hier in Korinth auf einem ganz anderen Boden befinden, dass die Entstehungs- und Existenzbedingungen der korinthischen Gemeinde ganz andere waren, als sie in Jub. vorausgesetzt werden können, auch bei der Annahme antipaulinischer Tendenz und dass somit der Vorwurf, trotz der Bemühungen Singers, Paulus gar nicht trifft.

Im zweiten Abschnitte „Der Paulinismus und die Leptogenesis" zeigt Singer uns zunächst seine Vertrautheit mit paulinischer Theologie in weitläufigen Ausführungen. Er hat sich in der That mit grossem Fleisse in das ihm, dem jüdischen Theologen, fremde und an und für sich nicht leichte Gebiet der Neutestamentlichen Theologie hineingearbeitet; immerhin wäre es angebrachter gewesen, nur die Hauptpunkte kurz zusammen zu fassen. Es kommt dem Verfasser hier zunächst auf die Stellung Pauli zum Gesetze an; dass diese eine durchaus abweisende ist, soweit man das christliche Heil von der Befolgung des mosaischen Gesetzes abhängig machen will, ist allgemein bekannt. Und dass in Jub. „die geschichtliche Darstellung keineswegs Selbstzweck ist" (Singer S. 82), sondern „dass in der vorliegenden Reproduktion der Urgeschichte nicht diese, sondern das Gesetz die Hauptsache ist" (ib. S. 83), wusste man schon vor Singer, braucht also nicht erst erwiesen zu werden. Ich habe aber aus Singers Ausführungen (hierher ist besonders auch der 4. Abschnitt zu ziehen) noch nicht die Überzeugung gewonnen, dass die Ansicht widerlegt sei, die sich seit den letzten Jahrzehnten herausgebildet hatte und die auch ich bei mehrmaliger Lektüre und während meiner Übersetzung der Jub. (erschienen in Kautzsch's Apocryphen und Pseudepigraphen) bestätigt gefunden habe: die gesetzliche Tendenz ist einfach eine Weiterbildung auf der von PC eingeschlagenen Richtung; schon dieser will, soweit es ihm möglich ist, das Gesetz zurückdatieren, schon er hat — und darauf lege ich gegen Singer Gewicht — ganz dieselben genealogischen und chronologischen Neigungen wie der Verfasser der Jub. Letzteres tritt bei Singer naturgemäss etwas zurück, da er es für antipaulinische Tendenz nicht so gut gebrauchen kann; freilich erwähnt er es auch später und giebt Erklärungen dafür. Ich meine jedoch, es hätte von vornherein mehr hervorgehoben werden müssen; die Wichtigkeit dieser Elemente ergiebt sich schon aus der Benennung „Jubiläen" oder *kūfālē* (Einteilung). Auch in den Omissionen, die bei Singer S. 120 ff. besprochen sind, zeigt sich m. E. eine genuine Fortsetzung des PC, da sie meist nur E und J treffen. Singer geht in der Darstellung des Paulinismus hauptsächlich auf die Gedankengänge des Römerbriefes ein; darin prägen sich entschieden Pauli Anschauungen über das Judentum am deutlichsten aus. Ob er aber dort speziell Judenchristen im Auge hat, wie Singer anzunehmen scheint, ist noch nicht sicher. Natürlich werden auch

die anderen paulinischen Briefe berücksichtigt. Überall jedoch wird möglichst einseitig Pauli antijüdische Seite hervorgehoben; so z. B. S. 40 und 59 bei der Auslegung der schwierigen Stelle 2 Kor. 3, 13, wo die von Singer gegebene Erklärung durchaus nicht die einzig mögliche ist[1]). Bei der Betonung des paulinischen Universalismus im Gegensatze zum exklusiven Standpunkte der Leptogenesis geht Singer zu weit. Zunächst ist es S. 93 schief ausgedrückt, wenn Singer sagt, der Universalismus Pauli sei eine Folge seiner Ansicht über das Gesetz; vielmehr gehen beide Hand in Hand, und auch erst mit dem Eintritte der Heidenchristen hat sich seine Auffassung vom Gesetze entwickelt. Sodann ist es doch nicht zu verkennen, dass Paulus trotz seiner Polemik gegen jüdische Gesetzesfrömmigkeit und Werkgerechtigkeit doch immerhin eine Prärogative Israels bestehen lässt; so ist z. B. Israel Röm. 11, 17. 18 die Wurzel des Ölbaums, die Heiden sind Zweige; es ist der edle Ölbaum ib. V. 24. Die Juden sind die Lieblinge Gottes (11, 28), und unwiderruflich sind die Gnadengaben und Berufung Gottes (V. 29). Paulus ist von national-jüdischen Ansprüchen lange nicht so frei, wie der wahrscheinlich judenchristliche Verfasser des Hebräerbriefes (Harnack, Dogmengesch.[2] I, S. 252 Anm.). Wenn daher Singer „in der paulinischen Lehre die Abrogation des Gesetzes und die Negierung der Superiorität des jüdischen Volkes“ für „die obersten Sätze“ hält (S. 131), so ist Letzteres entschieden zu viel behauptet.

Die „Übersicht über die antipaulinische Polemik der Leptogenesis“ S. 184 ff. bietet eine Masse von Einzelheiten, auf die hier nicht näher eingegangen werden kann. An manchen Stellen bringt Singer in der That überraschende Kombinationen, die manche dunkle Stelle des Neuen Testaments aufklären würden (vgl. z. B. im 5. Abschnitt die Deutung der Irrlehrer in den Pastoralbriefen, des *μεσίτης* in Gal. 3 u. a.), falls die Hauptthesis Singers zugegeben werden könnte. Andererseits könnte man bei manchen neutestamentlichen Stellen immerhin einen Gegensatz gegen mündlich vorgetragene Lehren annehmen; es ist zu auffallend, dass beide Gegner, sich nicht nennen sollen, sondern wie Singer mehrere Male sagt, „mit verdecktem Visier kämpfen“. Irgendwo, besonders aber bei den Kirchenvätern, würde sich sicher eine ausdrückliche Nennung des Namens mit Beziehung auf diesen Gegensatz finden. Dass der Verfasser der Leptogenesis sich durchgängig der paulinischen Terminologie bediente, kann ich nicht finden. Ausdrücke wie „Verheissung, Erbe, Heilige, Auserwählte“ sind ebenso im Alten Testament vorhanden und können mit Beziehung darauf gebraucht sein. S. 162 bezeichnet Singer im Sinne der Jub. den Glauben als Gehorsam gegen Gott und seine Gebote. Damit würde direkt gegen Paulus nicht polemisiert werden können, da doch auch bei ihm

1) Die von Singer auf S. 40 Anm. 4 zu „Engel des Angesichts“ citierte Stelle Jes. 63, 9 kommt nicht mehr in Betracht; dort ist mit Duhm zu lesen: „Kein Bote noch Engel, er in Person rettete sie“ (vgl. Ex. 33, 14).

das sittliche Handeln durch den Glauben oft genug betont wird. Die Werkgerechtigkeit der Patriarchen in Jub. ist von Singer mit Recht hervorgehoben; aber das kann längst vor Christus und Paulus geschrieben sein von einem Manne, der in den Vorvätern sein Ideal sah und keine bessere Gerechtigkeit kannte. Ebensowenig ist es nötig, die Worte, Gott sieht keine Person an und nimmt keine Geschenke an" auf die paulinische Lehre von der Gnadenwahl zu beziehen (wie z. B. S. 148); die Ausdrücke sind bekanntlich alttestamentlich (vgl. z. B. נשׂא פנים von Gott Mal. 1, 9).

Sodann sucht Singer in einem längeren Abschnitte (S. 184 bis 264) den judenchristlichen Ursprung der Leptogenesis nachzuweisen. Ich glaube nicht, dass der Nachweis gelungen ist. Darauf, dass Hieronymus das Buch *apud Hebraeos* und ein syrisches Fragment (Charles, Book of Jub. S. 183) *ktwāth 'ebrāyē* kennt, ist wohl nicht viel Gewicht zu legen. Aber schon Dillmann betonte das Fehlen aller christlichen Spuren in dem Buche; so weit werden auch die jüdischsten Judenchristen nicht gegangen sein, dass sie nicht zugleich das Neue ihres christlichen Glaubens bekannt hätten, mögen sie sonst auch noch so sehr ihr Christentum als Vollendung der alttestamentlichen Religion angesehen haben. Selbst das geoffenbarte Buch der elkesaitischen Judenchristen, das sonst leicht mit den Jub. verglichen werden könnte, wird eine ausführliche Christologie enthalten haben (Harnack, Dogmengeschichte[2] I, S. 261 f.). Die Stellen, die Singer als christliche Spuren bezeichnet, lassen sich mit demselben Rechte jüdisch deuten, im Sinne der späteren messianischen Weissagung. Die Auffassung Singers von der Stelle Jub. 1, 12 „Und ich werde Zeugen zu ihnen schicken, . . ." (vgl. S. 205) ist mir nicht ganz klar. Nach Singer sind doch die Abtrünnigen die paulinischen Heidenchristen; nun sind aber im neutestamentlichen Sinne die μαρτυρες, worauf Singer diese Stelle bezieht, Christen überhaupt, und ihre Verfolger sind die Juden. Also müssten auch hier die Juden die Abtrünnigen sein? Das will Singer doch nicht sagen! Jedenfalls ist die Stelle kein Zeugnis für christlichen Ursprung. Ferner sind die bei Singer als christlich aufgeführten Termini ebenso jüdisch. — Das Zeugnis der pseudoclement. Homilien ist nicht unbedingt maassgebend für das Judenchristentum; sie sind nicht „anerkannt ebionitisch" (S. 233), sondern ihr Ursprung ist noch immer streitig (vgl. Harnack l. c. S. 265 ff.).

Als Abfassungszeit giebt Singer im letzten Abschnitte die Jahre 58—60 an. Dies Datum wäre, die Richtigkeit der vorhergehenden Ausführungen vorausgesetzt, durchaus berechtigt und ist von Singer auch mit Geschick durchgeführt. Falls man aber im Jubiläenbuche nicht eine judenchristliche antipaulinische Streitschrift erblickt, ist man natürlich nicht daran gebunden. Wenn man auch nicht ein so frühes Datum wie Krüger, der die Schrift bald nach dem Tode Alexanders d. Gr. ansetzt, anzunehmen hat, so möchte ich doch an einer vorchristlichen Abfassungszeit festhalten. — Eine Schwierig-

keit, an der Singer hier bei dem ihm vorliegenden Texte Anstoss nehmen musste, erledigt sich nun von selber. Er führt S. 278 ff. aus, dass das 50. Kapitel der Leptogenesis ein späterer Zusatz sei, da die Worte: „Dieses Geschäft soll an den Sabbattagen verrichtet werden, an den Tagen des Hauses des Heiligtums des Herrn . .“ nicht zu einer Zeit geschrieben sein könnten, in der der Tempel noch gestanden habe; das ganze Buch aber setzt sonst den Bestand des Tempels voraus. Diese Worte beruhen jedoch nur auf der Fehlerhaftigkeit der äthiopischen Handschrift, die Dillmann für seine deutsche Übersetzung allein benutzen konnte; seit 1851 aber ist sowohl von Dillmann wie besonders auch von Charles vieles zur Verbesserung des äthiopischen Textes geleistet worden. Die anderen drei bis jetzt bekannten Handschriften lassen nun das zweite *bamawā'ela* aus, so dass an jener Stelle nur zu lesen ist: „Diese Arbeit allein soll gethan werden an den Sabbat-Tagen im Heiligtume des Herrn, eures Gottes, . . .“ (Jub. 50, 11). Die anderen von Singer für die Unechtheit angeführten Gründe sind nur sekundärer Art; dagegen ist zu halten, dass von Epilog in Kap. 49 kaum die Rede sein kann, dass aber 50, 13 so schliesst, wie das Buch beginnt (vgl. „wie in den himmlischen Tafeln geschrieben ist, die er mir in meine Hände gegeben hat, damit ich dir die Ordnungen der Zeit und die Zeit je nach der Einteilung ihrer Tage aufschreibe“.)

Zum Schlusse möge für den zweiten Band, in dem Singer sich auf seinem eigentlichen Arbeitsfelde befindet und für dessen sicherlich sehr reichhaltigen Stoff uns der Fleiss und die Belesenheit des Verfassers bürgen, etwas mehr Kürze und Übersichtlichkeit, besonders Genauigkeit der Verweise auf andere Stellen des Buches und korrekterer Druck gewünscht werden. Der letztere lässt für den vorliegenden Band sehr viel zu wünschen übrig, was vielfach durch die ungarische Presse, in der das Werk gedruckt ist, entschuldigt wird; auf letzteren Umstand schiebe ich die unendlich häufigen accentuierten Vokale (*í* und *é*). Ferner steht oft *š* und *ś* für *s*. Die Zeilen sind sehr oft zu eng durchschossen, fette und kursive Buchstaben finden sich inmitten gewöhnlichen Antiquadruckes, lateinische Buchstaben innerhalb der griechischen Schrift. Letztere ist an einigen Stellen so ungenau, dass jedes Wort einen Druckfehler enthält, Spiritus finden sich auf Vokalen inlautender Silben (abgesehen natürlich von Fällen der Krasis), Graves auf der Paenultima und Antepaenultima, für γ steht in den allermeisten Fällen ɣ (umgekehrtes λ). Andere gewöhnliche Buchstabenfehler liest man auf jeder Seite. Es entstehen zwar kaum Undeutlichkeiten dadurch, aber das Auge fühlt sich beleidigt. Einige im deutschen Sprachgebrauche nicht üblichen Worte sind „bildisch“ für „bildlich“ (S. 28 Anm. 3), „Unmacht“ für „Ohnmacht“ (S. 45) und „alt-(bez. neu-) testamentalisch“ für „alttestamentlich“ (passim).

Es wäre zu wünschen, dass sich christliche Theologen zu den neuen Gedanken des Verfassers eingehender äussern möchten (in-

zwischen ist, lange nach Absendung meines MS., in der Theol. Lit.-Ztg. 1899, Nr. 6 die ebenfalls ablehnende Besprechung von Prof. Schürer erschienen). Zu seinem Buche muss bei der Behandlung der Jubiläenfrage Stellung genommen werden, da es diese auf einen ganz anderen Boden stellt. Von Herrn cand. theol. Bohn, der sich längere Zeit mit der Theologie unserer Schrift beschäftigt hat und mir auf meinen Wunsch freundlichst seine Auffassung des Singerschen Buches mitteilte, ist mir allerdings ein noch schrofferes Urteil zugegangen, als das im Vorhergehenden ausgesprochene. Es ist immerhin möglich, dass andere Beurteiler sich nicht so abweisend verhalten.

E. Littmann.

The Bower Manuscript. Facsimile Leaves, Nāgarī Transcript, Romanised Transliteration, and English Translation with Notes, edited by A. F. Rudolf Hörnle, Ph. D., Principal, Calcutta Madrasah. Parts I—VII. Publ. by Order of the Government of India. Calcutta 1893—97.

Dieses Werk ist eine monumentale Publikation sowohl seiner äusseren Ausstattung als seinem inneren Werte nach. In dem Folioformat des Archaeological Survey of India enthält es 3 Seiten Vorrede, 240 Seiten transskribierten Text mit englischer Übersetzung, kritischen und erklärenden Anmerkungen, und 54 photographische Facsimiletafeln nebst ebensovielen Blättern, auf denen der Text der Hs. in Devanāgarīschrift wiedergegeben ist. Der ganze Text der wichtigen Hs. liegt somit in trefflicher Wiedergabe und Bearbeitung vollständig vor, es fehlt noch die in Aussicht gestellte historische Einleitung, doch wird es bei der hervorragenden Bedeutung dieser Publikation nicht verfrüht sein, schon jetzt darüber zu referieren.

Über die Art der Auffindung der Bower-Hs. hat Hörnle kürzlich Näheres mitgeteilt in seiner interessanten, auch über die Fortschritte der Jaina-Philologie und der Epigraphik berichtenden „Annual Address“ als Präsident der asiatischen Gesellschaft von Bengalen (Calc. 1898), aus der ich folgendes anführe. Die nach ihrem Eigentümer und Entdecker, einem englischen Offizier und Forschungsreisenden, als das Bower-Ms. bezeichnete Hs. hat sich ursprünglich in einem buddhistischen Stūpa in Kuchar in Kaschgarien (China) befunden, der 1889 von zwei einheimischen Kaufleuten auf der Suche nach verborgenen Schätzen erbrochen und seines Inhalts beraubt wurde. Der Fundort erinnert an zahlreiche buddhistische Reliquien und insbesondere an die schon 1834 in

einem Stūpa in Afghanistan entdeckten Bruchstücke einer sehr alten Kharoṣṭhī-Hs. aus Birkenbast, dem nämlichen Material, aus dem auch unsere Hs. besteht, die Bower von dem einen der beiden erwähnten Kaufleute erwarb. Mehrere auch in dem Stūpa aufbewahrte Papier-Hss. waren bei der Teilung der Beute an den zweiten der beiden Kaufleute gelangt; sie kamen dann auf verschiedenen Wegen teils nach St. Petersburg, wo Professor S. v. Oldenburg Proben daraus veröffentlichte, teils wie die Bower-Hs. nach Calcutta an Hörnle, der eine dieser Hss. für älter als die Bower-Hs. hält und in das 4. Jh. n. Chr. setzt. Eine ganze Reihe weiterer Hss. in verschiedenen Alphabeten und Sprachen haben sich seitdem infolge der angestellten Nachforschungen in dem als vorzügliches Konservierungsmittel dienenden Flugsand in Ostturkestan noch vorgefunden und sind nebst den gleichzeitig entdeckten Münzen, Terracotten u. a. Altertümern an Dr. Hörnle zur Entzifferung und Bestimmung übermittelt worden. Die ältesten Münzen setzt Hörnle, der bekanntlich auch ein hervorragender Numismatiker ist, in das erste Jahrhundert v. Chr., sie sind chinesisch. Das wertvollste Fundstück bleibt aber doch vorläufig die Bower-Hs., die H. in Übereinstimmung mit Bühler in das 5. Jh. n. Chr. setzt, weil sie sich, wie Bühler in § 22 seiner Paläographie (vgl. dazu seine VI. Tafel) bemerkt, von dem Typus der Guptainschriften, besonders der Kupfertafeln, nur in wenigen unwesentlichen Punkten unterscheidet. Durch Hörnles Facsimiles wird jetzt die vollständige paläographische Ausnützung der Bower-Hs. ermöglicht, die einige in den gleichzeitigen Inschriften selten oder gar nicht vorkommende Schriftzeichen enthält.

Durch das sicher bezeugte, so ungewöhnlich hohe Alter der Bower-Hs. gewinnt auch ihr mannigfaltiger Inhalt, den Hörnles mühsame Textrestitutionen, Übersetzungen und erklärende Anmerkungen den Fachgenossen bequem zugänglich gemacht haben, ein erhöhtes Interesse. Der grössere Teil der Hs., 37 $^1/_2$ von 54 Blättern, besteht aus den drei medizinischen Werken, auf die ich nachher näher eingehen werde. Es folgt auf 10 $^1/_2$ Blättern ein divinatorischer Teil, bestehend aus zwei Werken, die von Prophezeiungen auf Grund von Würfelorakeln handeln. In Teil IV hat jeder Wurf seinen besonderen Namen nach einem früher (1892) von Hörnle im Ind. Ant. eingehend dargelegten System. Als Anhang zu dem fünften Teil hat er jetzt noch sechs Hss. und einen Druck, die Pāśakakevalī, auszugsweise veröffentlicht, ein altes Werk über Würfelorakel von Garga, das mit diesem Teil der Bower-Hs. oft wörtlich übereinstimmt. Der sechste Teil enthält einen Schlangenzauber, der einst in Śravastī bei einem Jünger des Buddha gegen den Biss einer Cobra angewendet worden sein soll. In einem Anhang hierzu giebt H. interessante Nachweise über die in diesem Zauber erwähnten Nāgas, in einem zweiten Anhang einen Auszug aus der im Khandavatta Jātaka vorliegenden Version der obigen

Legende. Der siebente Teil enthält ein Fragment einer auch in einem anderen centralasiatischen Ms. vorkommenden Sage von dem Yakṣa Māṇibhadra, der von Buddha einen mächtigen Zauber erlangte. Der Text jener anderen Version ist gedruckt in Hörnles "Three Further Collections of Ancient Manuscripts from Central Asia" (Reprint aus dem Journ. Beng. As. Soc. 1897), welche Arbeit überhaupt eine wichtige Ergänzung zu seiner Bearbeitung der Bower-Hs. bildet.

Der medizinische Teil der Bower-Hs. ist mit den soeben besprochenen Teilen derselben nach Schrift, Sprache, welche Sanskrit, aber grossenteils kein grammatisches Sanskrit, sondern "the early extra-scholastic Sanskrit of the North-West of India" ist, und buddhistischen Beziehungen nahe verwandt. Der Inhalt der medizinischen Werke der Bower-Hs ist folgender. Das aus 5 Blättern der Hs. bestehende erste Werk handelt zunächst von dem Ursprung und den medizinischen Wirkungen des Knoblauchs, der aus Blutstropfen aus dem von Viṣṇu abgehauenen Kopf des Asurendra stammen, die verschiedensten Krankheiten heilen und das Leben hundert Jahre dauern machen soll. Es folgen kürzere Abschnitte über Verdauung (44—51), über ein Elixir für tausendjährige Lebensdauer (52—54), über die richtige Mischung der Ingredienzien (55—59), über gewisse stärkende Arzneien (60—67), über Augenwasser (68—86), über Gesichtspflaster und Augensalben (87—111), über Haarmittel (112—120) und über Hustenmittel (121—132). Das zweite, weit umfangreichere Werk, das 6.—34. Blatt der Hs. umfassend, heisst Navanītaka „Sahne", d. h. Extrakt aus älteren Lehrbüchern, und handelt in 16 adhy. von Pulvern, Butterdecocten, Ölen, vermischten Rezepten, Klystieren, Elixiren, Brühen, Aphrodisiaca, Augensalben, Haarfärbemitteln, Terminalia Chebula, Bitumen, Plumbago zeylanica, Kinderpflege, Sterilität und Behandlung von Schwangeren und Wöchnerinnen. So laut der Einleitung, es sind jedoch leider die letzten Blätter verloren gegangen, so dass adhy. 15 und 16 und wohl auch der Schluss von 14 fehlen; der erhaltene Teil umfasst 1119 Verse, resp. Sūtras. Die einzelnen Arzneiformeln führen wie in den späteren medizinischen Kompendien Namen, wie Mātuluṅga-guḍikā, Tiktakaṃ nāma cūrṇam, Ṣaṭphalaṃ nāma ghṛtam, Balā-tailam, Aśvagandhā-vartiḥ u. a. Das dritte Werk enthält auf $3^1/_2$ Blättern der Hs. in 72 Versen 14 Arzneiformeln zu äusserlichem oder innerlichem Gebrauch bei den verschiedensten Krankheiten. Alle drei Werke sind fast durchweg metrisch, und zwar kommen gerade wie in den späteren Rezeptsammlungen die verschiedensten Metra der Kunstpoesie zur Anwendung. Das Metrum hat Hörnle auch häufig eine Handhabe zur Herstellung verdorbener oder unvollständig erhaltener Stellen geboten, wie ihm auch seine Kenntnis der zahlreiche Parallelstellen enthaltenden späteren medizinischen Litteratur, die er neuerdings durch seine in der Bibl. Ind. erscheinende Suśruta-Übersetzung bethätigt hat, bei der schwierigen

Textkonstitution sehr zu statten gekommen ist, nicht minder auch bei der Übersetzung, die besonders bei dem ersten Werk mit seinen zahlreichen Dunkelheiten und veralteten Ausdrücken oft der Entzifferung einer alten Inschrift glich, und bei den ausführlichen Anmerkungen, die besonders ein reiches Material an Parallelstellen und Nachweisen aus der jüngeren Sanskritlitteratur enthalten. Auf dem Gebiet der neueren indischen Medizin stand Hörnle auch der Rat und Beistand eines gelehrten Kaviraj zur Seite.

Den von Hörnle beigebrachten Parallelstellen möchte ich nachstehend einige weitere aus dem Siddhiyoga oder Vṛndamādhava des Vṛnda beifügen, der erst 1894 in der Ānandāśrama Series erschienen ist, also später als der I. Teil der Bower-Hs. In seinem First Instalment of the Bower Manuscript (1891) bemerkt Hörnle nach Hervorhebung der speziellen Übereinstimmungen des ersten medizinischen Werks mit dem Cikitsāsaṃgraha des Cakrapāṇidatta: "It would be satisfactory to be able to discover what the sources were on which Chakrapāṇi drew for his compilation; they are not specified anywhere, I believe, in his book". Seitdem ist Eggelings lehrreiche Bearbeitung der medizinischen Hss. des India Office erschienen (Catal. Part V, London 1896), wo er p. 938 f. im Anschluss an die von dem alten Kommentator Śivadāsa gegebene Erklärung aus dem Schluss von Cakradattas Werk entnimmt, dass darin Vṛndas Siddhayoga als seine Hauptquelle bezeichnet ist[1]). Diese Auffassung wird durch eine Vergleichung beider Werke ebenso bestätigt, wie eine Vergleichung des Siddhiyoga mit dem Mādhavanidāna oder Rugviniścaya zeigt, dass der Kommentator des ersteren Werks im Recht ist, wenn er den darin eingangs erwähnten Gadaviniścaya mit dem Rugviniścaya identifiziert. Der Hauptteil des Siddhiyoga enthält von *adhikāra* 1—68 eine Zusammenstellung von Rezepten und Verordnungen für die hauptsächlichsten Krankheiten, vom Fieber angefangen bis zur Vergiftung. Genau das gleiche Material enthält Cakradatta (ed. Jib., Calc. 1888), im ganzen auch in gleicher Anordnung, nur fehlt bei ihm ein besonderer Abschnitt über *śothodara* (38. *adhikāra* bei Vṛnda), und der Abschnitt über *bhagna* (46. *adhikāra* bei Vṛnda, zwischen *āgantuvraṇa* und *nāḍīvraṇa*) kommt bei ihm erst vor *kuṣṭha*. Ganze Kapitel, z. B. diejenigen über *atisāra*, *grahaṇī*, *kṛmi*, *pāṇḍuroga*, *raktapitta*, *kāsa*, *hikkāśvāsa*, *svarabheda*, *tṛṣṇā*, *mūrchā*, *madātyaya*, *unmāda*, *apasmāra*, *vātarakta*, *śūla* stimmen in beiden Werken fast wörtlich überein. In dem letzten Teil (Vṛnda pp. 525—665 = Cakra 415—471),

1) Wenn Eggeling p. 938 auch Heramba als Quelle Cakradattas bezeichnet, so beruht dies wohl nur auf dem Ausdruck *gūḍhavākyabodhakavākyavān*, worin aber, wie der von Eggeling selbst p. 939 citierte Kommentar zeigt, keine Beziehung auf Heramba liegt, der vielmehr seinerseits Cakradatta als einen der von ihm benützten Autoren nennt (p. 937). Beiläufig bemerkt ist das Werk das Cakradatta auch kein „compendium of pathology", sondern wie der Siddhayoga „a work on the treatment of maladies".

der von der Anwendung von Elixiren, Aphrodisiaca, Klystieren, Räucherungen und anderen Heilmethoden handelt, wird die Ähnlichkeit allerdings bedeutend geringer, auch nehmen an den bemerkten Übereinstimmungen vielfach auch andere Werke teil, namentlich Vaṅgasena, der aber ausser der Therapie auch die Pathologie behandelt. Doch wird hierdurch das Gesamtresultat nicht erschüttert. Der Vergleichung der Lesarten ist kein entscheidender Wert beizumessen: doch will ich erwähnen dass in S. 51, 22 = C. 247 die Lesart des ersteren Werks *lehaḥ*, die auch B. 3, 61 bestätigt, in dem Kommentar ausdrücklich als die richtige und C.'s *lepaḥ* als falsch bezeichnet wird: *leha ity asya sthāne lepa iti pāṭho na yukto* .... Über das Zeitalter des Cakradatta giebt der Schluss seines Cikitsāsaṃgraha Aufschluss, indem er nach demselben, resp. der Erklärung des Sivadāsa (*gauḍādhināṭho nayapāladevaḥ tasya rasavatī mahānasaṃ tasyādhikārī tathā pātram iti mantrī ca*) der jüngere Sohn des Nārāyaṇa war, der dem König Nayapāla von Bengalen als Küchenmeister und Minister diente. Haraprasād Śāstrī in seiner School History of India[1]) setzt hiernach Cakradatta um 1060 n. Chr. Für das Alter des Siddhiyoga spricht auch der Umstand, dass darin das Opium anscheinend noch gar nicht und Quecksilber (z. B. 7, 13 *rasendreṇa*, Co. *pāradena*, äusserlich als Mittel gegen Läuse) nur wenig vorkommt und dass 61, 149 eine gewisse *varti* als *nāgārjunena*[2]) *likhitā stambhe pāṭaliputrake* bezeichnet wird, was auch im Hinblick auf die geplanten Ausgrabungen in den Ruinen von Pāṭaliputra von Interesse sein dürfte. Cakradatta p. 364 hat diese Stelle wohl aus Vṛnda übernommen. Auch der bekannte Śarṅgadhara (ed. P. Jivanram Vaidya, Bo. 1891) hat seinem Herausgeber zufolge viele Stellen wörtlich von Vṛnda entlehnt.

In Anbetracht der hervorragenden Stellung, welche der Siddhiyoga in der älteren medizinischen Litteratur einnimmt, mag hier eine Aufzählung der Parallelstellen zu der Bower-Hs. Platz finden, die mir darin begegnet sind; alle diese Stellen der Bower-Hs. hat allerdings Hörnle schon aus anderen Werken, namentlich aus Cakradatta, belegt. B. 1, 71—73: S. 61, 20. B. 1, 83 f.: S. 61, 26. 1, 84—86: 61, 29. 1, 87: 61, 1. 1, 124: 11, 2. 1, 129: 11, 34. B. 2, 14—17: S. 14, 12—15. 2, 27 f.: 12, 13 f. 2, 29—34: 30, 1.

1) Calc. 1896, p. 33, wo aber Cakradatta irrig als "nephew" des Nārāyaṇa bezeichnet wird.

2) Zusammenstellungen über Nāgārjuna als Mediziner giebt Dr. P. Cordier, Nāgārjuna et l'Uttaratantra de la Suçrutasaṃhitā (Anantarivo 1896, Publication privée). Doch findet sich die dort p. 5 citierte angebliche Stelle aus der Einleitung zu Ḍallanas Suśrutakommentar, wonach der König Nāgārjuna die ursprüngliche Suśruta-saṃhitā umgearbeitet und ihr das Uttaratantra beigefügt haben soll, in den beiden gedruckten Ausgaben des Ḍallana nicht vor. Sie sieht wie eine moderne Glosse aus zu der Bemerkung des Ḍallana: *pratisaṃskartāpīha nāgārjuna eva*.

2, 38 f.: 8, 9. 2, 40: 58, 7; 58, 65 f. 41, 42 a: 58, 69. 66: 26, 4. 71—75: 6, 27—32. 133—36: 51, 75—78. 137—43: 51, 86—92. 144—47; 22, 18—23. 150 f.: 30, 54 f. 153 f.: 9, 39 f. 155—57: 4, 27—29. 160 f.: 11, 37—40; 13, 7. 177—81: 63, 51—53. 188—200: 10, 29—41. 226 f.: 39, 2. 232—40: 35, 33—39. 277—79: 22, 82. 386—89: 5, 64—67. 409 f.: 3, 34. 432 f.: 11, 20 f. 435: 11, 22. 450: 11, 6. 451: 11, 7. 460—62: 30, 50—52. 496—99: 1, 118—20. 524: 60, 18. 529: 59, 19 f. 533 f.: 59, 23. 537 f.: 59, 16—22. 571 f.: 51, 17. 575: 33, 8 f. 578: 33, 4. 579: 32, 21. 585: 39, 11 f. 594: 15, 21. 596 f.: 15, 6, 8. 603: 35, 18. 605: 35, 2. 608 f.: 54, 1. 612: 54, 3. 614: 8, 19 f. 782: 69, 10. 819: 70, 21. 833—35: 70, 7—9. 848: 61, 94 f. 899 f.: 57, 71. B. 3, 5—9: S. 51, 107—10, 102 f. 36—53: 22, 93—113. 61 f.: 51, 22. 66—72: 5, 31—40. Natürlich giebt es sehr viele Varianten, von denen wohl die meisten auch bei Cakradatta oder Vaṅgasena wiederkehren; dagegen bietet z. B. 51, 91 S. *kaṇḍūm* wie B., während Cakradatta *pāṇḍum*, Vaṅgasena *pāṇḍūn* hat. Die Beziehungen des Siddhiyoga zu der Bower-Hs. bilden ein Glied mehr in der Kette von Beweisen, die für ein weit höheres Alter der massgebenden Lehrbücher der indischen Medizin sprechen, als Haas in seinen bekannten Aufsätzen im 30. und 31. Band dieser Zeitschrift denselben zugestehen wollte. Schon in seinem "First Instalment of the Bower Manuscript" (1891) hat Hörnle die Haas'sche Hypothese, die aus Suśruta einen in das Sanskrit übersetzten arabischen Suqrāt machte, der seinerseits auf einer Verwechslung des griechischen Sokrates mit Hippokrates (Buqrāt) beruhen sollte und Kāśī-Benares mit Kos, der Heimat des Hippokrates, identifizieren wollte, als "an elaborate joke" bezeichnet. Nachdem jetzt in dem zweiten medizinischen Werk der Bower-Hs. eine beträchtliche Anzahl von Rezepten, darunter so umfangreiche, wie der aus 15 Versen bestehende Cyavanaprāśa (2, 186—200), zum Vorschein gekommen sind, die in den späteren Kompendien wörtlich wiederkehren, kann man an der vorarabischen Entstehung des Hauptteils der indischen Medizin nicht mehr zweifeln. Auch die bekannteren Krankheitsnamen der späteren Medizin kommen in der Bower-Hs. schon sämtlich vor, wie überhaupt die Terminologie derselben, abgesehen von einer Reihe ungewöhnlicher Wörter und Wortbedeutungen im ersten und dritten Werk, die aber teilweise auch auf Textverderbnis beruhen können, die gleiche ist wie späterhin. Wenn 1, 93 (vgl. 1, 106—8) neben den drei *doṣa: vāta*, *pitta*, *kapha* als vierter das Blut *rudhira* erscheint, während 1, 15 und sonst nur von den drei *doṣa* die Rede ist, so weist Hörnle mit Recht auf das entsprechende Vorkommen der vier humores in der späteren Medizin hin. Den von ihm citierten Belegen kann man auch Bhāvaprakāśa 2, 2, 163 beifügen: *kecid rudhirasyāpi doṣatvaṃ manyante.* Aus Suśruta, dessen Bekanntschaft mit dem Blut als *doṣa* H. schon im allgemeinen erwähnt

hat, möchte ich den Anfang seines Cikitsitasthāna hervorheben, wo das Blut mehrfach neben *vāta*, *pitta* und *kapha* als gleichwertig erscheint. Diese Auffassung des Bluts ist wegen ihrer Ähnlichkeit mit der griechischen Humoralpathologie von allgemeinem Interesse. Zu der Vierzahl der *ṛtu* ebenda kann man die interessanten Nachweise Bühlers Ep. I. 2, 261—64 über die alte Einteilung des Jahres in drei Jahreszeiten vergleichen; die sonst in der Medizin übliche Einteilung in sechs *ṛtu* ist übrigens auch in der Bower-Hs. die gewöhnliche. Mit den 36 *kuṣṭha* 2, 86 möchte ich nicht die *kṣudraroga*, sondern die 18 *kuṣṭha* + 18 *śūkadoṣa* = 36 Hautkrankheiten der späteren Medizin vergleichen, von denen der Kommentator des Siddhayoga p. 369 bemerkt, dass sie ihrer gleichen Anzahl wegen nacheinander dargestellt werden.

Mit den vorstehenden Bemerkungen sollte den Aufschlüssen über das Alter und den Inhalt der Bower-Hs. und weitere sich daran anknüpfende Fragen, die Hörnle für seine Einleitung vorbehalten hat, nicht vorgegriffen, sondern nur auf die hervorragende Bedeutung dieser Publikation hingewiesen werden, durch die der Entzifferer der Bakṣālī-Hs., dem die indische Altertumskunde schon sso viele Forschungen auf den verschiedensten Gebieten verdankt, einem Ruhmeskranz ein neues Blatt hinzugefügt hat. Besonderer Dank gebührt auch der indischen Regierung, namentlich dem Statthalter von Bengalen Sir Charles Elliot, für die Hörnle für die Bearbeitung der Bower-Hs. gewährte Musse und für die prächtige Ausstattung des grossen Werks.

J. Jolly.

Carra de Vaux, *Le Mahométisme; le génie sémitique et le génie aryen dans l'Islam.* Paris (Honoré Champion) 1898; 232 SS. in 8⁰.

Die schon öfters dargestellte Erscheinung der durch das Eindringen und die Rückwirkung nichtsemitischer Ideen hervorgerufenen Differenzierung des Islam, wie sich eine solche in den Bestrebungen innerhalb des Schiitentums und des Ṣûfismus kund giebt, hat der Verfasser zum Gegenstand nochmaliger Erörterung gewählt. Er hat dabei vorzugsweise das grosse Publikum vor Augen, auf welches seine elegante Darstellungsweise ohne Zweifel anregend wirken wird. Die Fragen der Entwickelungsgeschichte des Islam sind noch viel zu wenig in das allgemeine Bildungsbewusstsein eingedrungen, als dass es überflüssig scheinen könnte, die Resultate der gelehrten Forschung auf diesem Gebiete von Zeit zu Zeit zusammenzufassen und in gefälliger Hülle in weitere Kreise einzuführen.

Bei der Popularisierung erworbener Resultate kommen jedoch auch mehrfach e i g e n e Gesichtspunkte des Verfassers zur Geltung.

In der im Titel angedeuteten Reaktion des „génie aryen" gegen den Semitismus des ursprünglichen Islam, lässt er die schiitischen und ṣûfischen Bestrebungen speciell gegen den jüdischen Charakter des letztern in Gegensatz treten; man begreift freilich nicht, wieso er (S. 86) gerade den Monachismus eine dem Judentum entlehnte Einrichtung nennen kann. Dass der Mönchsorden der Karmeliter seine Stiftungstradition auf den Propheten Elijah zurückführt, ist eine ebenso fragwürdige Stärkung für diese These, wie die Berufung auf das philonische De vita contemplativa.

In der Durchführung der Parallele zwischen dem ursprünglichen Muhammedanismus und der in der schiitischen Bewegung zutage tretenden persischen Reaktion, ist der Verfasser nicht frei von Überschätzung des Kulturwertes der schiitischen Erscheinungsform des Islam. Wenn er im Widerstreit des Schiitismus gegen den sunnitischen Islam „la lutte d'une pensée libre et large contre une orthodoxie étroite et inflexible" erblickt (S. 142 unten), wird er, fürchte ich, diese Anschauung mit mancher einschneidenden Thatsache, die uns die Kenntnis der Unterscheidungslehren der muhammedanischen Sekten bietet, nicht in Einklang bringen können. Der Verfasser hätte allerdings zur Begründung seiner Anschauungsweise anführen können, dass die Dogmatik der Schiiten sich vielfach an die Lehrsätze der Mu'taziliten anlehnt, was ihnen von den sunnitischen Gegnern auch sehr oft zum Vorwurf gemacht wird[1]. Erst unlängst hat van Vloten in dieser Zeitschrift (52, 216, Anm. 2) für den Zusammenhang der alten Mu'tazila mit den schiitischen Zejditen eine Menge guter Beweisstellen gesammelt. Vom mu'tazilitischen Charakter der zejditischen Dogmatik, (vgl. die Erzählung bei Ibn Baṭûṭa, Voyages II 169 f.) kann man sich jetzt aus den Litteraturprodukten ihrer Theologie, die in neuerer Zeit in grosser Anzahl nach Europa gelangt sind, ganz gründlich überzeugen.

Die mu'tazilitische Färbung ist übrigens ein Grundzug der allgemeinen schiitischen Glaubenslehre, in welcher das Prinzip des *'adl* (eines der Schlagwörter der mu'tazilitischen Separation) ebenso zu den unerlässlichen dogmatischen *uṣûl* gehört, wie *tauḥîd*, *nubuwwa*, *imâma* und *ḳijâma*. Und wie eng das mu'tazilitische Bewusstsein mit dem Begriff des schiitischen Islam zusammenhängt, wird am besten dadurch veranschaulicht, dass einer der bedeutendsten schiitischen Theologen, 'Alî al-Murtaḍâ 'Alam al-hûdâ (st. 436), in einer seiner Vorlesungen, in denen man viel Material für die Kenntnis der mu'tazilitischen Exegese des Korans und des Ḥadîṯ finden kann, den Satz aufstellt, dass die hauptsächlichsten Grundlehren der Mu'taziliten, namentlich auch die Lehre von der Willensfreiheit und die Negation der materiellen ru'jat Allâh (vgl. diese Zeitschrift 50, 506) aus lehrenden Aussprüchen des

---

1) Vgl. Beiträge zur Litteraturgeschichte der Schi'a und der sunnitischen Polemik 48.

'Alî und der Imâme entlehnt seien; die Mutakallimûn — so sagt er — hätten nur weiter ausgeführt und entwickelt, was 'Alî zu allererst in summarischer Form schon früher dargelegt hatte [1]). Danach wäre nun 'Alî der wirkliche Vater der mu'tazilitischen Forschung. Ebenso hat man ihn ja auch, und dies mit mehr Erfolg, das Princip der arabischen Grammatik zu allerest aufstellen lassen.

Dem scheinbaren Rationalismus in der Dogmatik steht nun aber auf der andern Seite zunächst der masslose Autoritätenglaube im schiitischen Islam gegenüber; der rundweg abgelehnten Ichtilâf-Lehre [2]) des Sunnismus setzt er seine unfehlbaren Imâme entgegen. Gegen die sunnitischen Muhammedaner wird von den schiitischen Gegnern geradezu der Vorwurf erhoben, dass bei ihnen, in Ermanglung unfehlbarer Autoritäten, schrankenlose Freiheit der Meinung herrscht, so dass bei ihnen „jeder Mann sein eigener Imâm ist“ [3]). Und wie wird unsere Zuversicht zu der „pensée libre et large“ des schiitischen Systems erschüttert, wenn wir das Verhalten der schiitischen Ge-

---

1) Ġurar al-fawâ'id wa-durar al-kalâ'id (Teheran 1272) 57: اعلم ان اصول التوحيد والعدل مأخوذة من كلام امير المؤمنين وخطبه فانّها تتضمّن من ذلك ما لا زيادة عليه ولا غاية وراءه ومن تأمّل المأثور فى ذلك من كلامه علم ان جميع ما أسهب المتكلّمون من بعد فى تصنيفه وجمعه تفصيلٌ لتلك الجُمَل وشرح لتلك الاصول وروى عن الائمّة من اولاده من ذلك ما لا يكاد يُحاط به كثرةً ومن أحبّ الوقوف عليه وطلبه من مكانه (var. مظانّه) اصاب منه الكثير الغزير.
Darauf folgt eine Reihe von speciellen Beispielen.

2) Auch bei den Mu'taziliten hat diese Lehre auf Widerstand gestossen, Ẓâhiriten 102.

3) Dies wird in einer jener apokryphen Reden des 'Alî entwickelt, welche unter dem Namen نهج البلاغة gesammelt wurden (ed. Bejrut 1307, 79): وما لى لا أعجب من خطأ هذه (ed. هذا) الفرق على اختلاف حججها فى دينها لا يقتصّون أثرَ نبىّ ولا يقتدون بعمل وصىّ ولا يؤمنون بغيب .... مفزعهم فى المُعْضلات الى انفسهم وتعويلهم فى المُهمّات على آرائهم كان كلّ امرء منهم امامَ نفسه قد أخذ منها فيما يرى بعُرىً ثقات واسباب محكمات.

setzeslehre gegen Andersgläubige (und dies mag ja allenthalben als Prüfstein liberaler Anschauungen gelten) mit den Doctrinen des sunnitischen Iǵmâ' über dieselben Beziehungen vergleichen. Während hier das barbarische Wort des Koran (9, 28) إِنَّ الْمُشْرِكِينَ نَجَسٌ — freilich durch scholastisch-spitzfindige Interpretation und casuistische Künstelei — so gut wie aufgehoben wurde, hat das schiitische Gesetz an dem Wortlaut jener Verordnung festgehalten und den Körper des Ungläubigen — dazu gehört auch der Ketzer — unter seine „deh naǵâsât" eingeordnet und diese Wertschätzung auf alles ausgedehnt, was vom Ungläubigen auch nur berührt wird [1]. Noch fanatischer als die schiitische High Church sind einige von dieser abzweigende „übertreibende" Sekten (غلاة), obwohl sie sonst in vielen Dingen den Boden des Islam verlassen haben. Es genüge bloss daran zu erinnern, was z. B. Selah Merrill von seinen Erfahrungen unter den Mutawallis berichtet „who consider that they are polluted by the touch of Christians. Even a vessel from which a Christian has drunk, and anything from which he may have eaten, or even handled while eating, they never use again, but destroy at once. Knowing these facts we did not even ask them for a drink of water . . . . . . They would have given us the water, but would have broken the bottle immediatly afterwards" [2]. Solcherart ist die Nachwirkung persischer Ideen in der schiitischen Ausbildung des Islam, wie denn im allgemeinen die im II. Jahrh. erblühende Intoleranz sich unter dem unverkennbaren Einfluss der persischen Distinction zwischen dem *bih-dîn* und dem *bed-dîn* entfaltet hat. Innerhalb des sunnitischen Islam hat sich in vielen Punkten mit mehr oder weniger Erfolg eine Reaktion gegen persische Anschauungen kundgegeben [3].

Keinesfalls war es also religiöser Freisinn und Toleranz, was die Perser als erfrischendes Element in den rohen Islam mitzubringen

---

1) Die verschiedenen Lehrmeinungen über diese Frage s. in den Ẓâhiriten 53—63.

2) East of the Jordan (London 1881) 306.

3) So namentlich auch sonst in Bezug auf die vom Parsismus beeinflussten rituellen Ṭahârat-Gesetze, in welchen die Sunniten maassvoller sind als die an persischen Traditionen haftenden Schiiten. Sehr beachtenswert ist folgender traditioneller Bericht in Usd al-ġâba V. 320: عن ابى شعيب مولى ابى وحوح قال غسلنا ميّتا فاردنا ان نغتسل فدخل علينا ابو وحوح الانصارىّ صاحب رسول الله صلعم فجعل يقول والله ما نحن بأنجاس أحياء ولا امواتًا وانّى خشيت ان تكون سنّة.

hatten[1]). Die am meisten destruktive, in ihren Zielen nihilistische Form des Schiitismus, die an den Namen der isma'ilitischen Sekte geknüpfte Bewegung, deren letztes Wort die Negation der Grundlehren des Islam (auch der schiitischen Gestaltung derselben) und der positiven Religion überhaupt ist, arbeitete, wie man auch aus der Charakteristik ersieht, die der Verfasser S. 148 von derselben entwirft, nicht mit persischen Reminiscenzen, sondern mit philosophischen und gnostischen Ideen. (Vgl. ihr Verhältnis zu den ichwân al-ṣafâ.) Es ist bezeichnend, dass selbst noch der Grossmeister der Assasinen, Sinân, in seiner Antwort auf eine Drohnote des Nûr al-dîn al-Zengi sich philosophischer Termini bedient[2]).

Im Zusammenhang mit den vom Verfasser in diesem Buche behandelten religionsgeschichtlichen Erscheinungen, harrt jedoch der eingehenden Erörterung noch eine, für die Erkenntnis des Charakters des Islam sehr wichtige Frage. Der parsische Einfluss auf die Gestaltung des Islam giebt sich nicht erst in jenen heterodoxen und häretischen Erscheinungsformen kund, in denen die Verehrung des 'Ali[3]) und seiner Familie als Hülle für die Aufrechterhaltung eines Restes von überwundenen Anschauungen im religiösen und staatlichen Leben diente. Der Einfluss persischer Elemente reicht vielmehr auf die ersten Phasen des rechtgläubigen Islam zurück und macht sich unbemerkt auch in der Gestaltung des orthodoxen Systemes geltend. Wir meinen damit nicht die kosmogonischen und eschatologischen Vorstellungen im Islam; diese haben in ihrer Abhängigkeit vom Parsismus von manchen Seiten her Gegenstand der Untersuchung gebildet. — Keinesfalls gehört aber in diese Reihe die Vorstellung von den Ǵinn, die der Verfasser (S. 33) als Entlehnung aus dem Parsismus betrachtet, während doch der altarabische Charakter derselben nicht bezweifelt werden kann. Aber viel wichtiger wäre jetzt die Beobachtung solcher Einflüsse auf das für das Wesen des thätigen Islam in weit grösserem Maasse charakteristische Gesetz, die religiösen Bräuche und Anschauungen der Muhammedaner. Bei der grossen Bedeutung, welche die frühe Erwerbung persischer Gebiete, der Anschluss persischer Intelligenz an die Sache des Islam für die formelle Gestaltung der durch den Islam angeregten religiösen Bewegung hatte, bei der massgebenden Stellung, die gerade dem 'irâḳischen Islam in der Ausbildung.

1) Man vgl. nur beispielsweise die Lehre in Sadder XX, 2.

2) Ibn Challikân Nr. 765 (Wüstenf. VIII, 91): فانّ الجوهر لا تزول بالاعراض.

3) Gelegentlich möchten wir doch darauf hinweisen, dass das Bild des 'Alî in der alten historischen Tradition, wie erst jüngst Nöldeke (ZDMG. 52, 18—21; 28 ff.) im einzelnen ausgeführt hat, bei weitem nicht so konstant ist, wie es der Verf. (S. 119 Anm.) vorauszusetzen scheint. Er selbst hat sich in seiner Darstellung mehr an den 'Alî der frommen Legende gehalten, als an den der kritischen Geschichte. 'Alî sei danach wirklich Dichter gewesen (S. 116) und die Schlacht von Ṣiffîn ist (S. 122) im Raume weniger Zeilen mit Zügen und Einzelheiten ausgestattet, die in ein historisches Bild nicht recht hineinpassen; so soll z. B. der Kampf 110 Tage gedauert haben.

des muhammedanischen Gesetzes zukommt, dürfen wir auch von vornherein einen Einfluss persischer Wirkungen auf die in der Entwickelung begriffenen Institutionen voraussetzen.

Es ist beispielsweise sehr wahrscheinlich, dass die Fünfzahl des täglichen *ṣalât* in die Reihe dieser Einflüsse gehört. In einer besonderen Abhandlung hat erst vor kurzem Houtsma[1]) die Thatsache festgestellt, dass Muhammed das obligate *ṣalât* ursprünglich nur für zwei Tageszeiten eingerichtet hat, die er später mit einem dritten *ṣalât*, dem mittleren الوُسْطَى[2]) erweiterte. Zu dem durch Houtsma beigebrachten Beweisen, kann noch in Betracht kommen, dass al-A'šâ in seinem Lobgedicht an Muhammed, v. 22[3]) zwei fixe Zeitpunkte für die Andachtsübungen على حين العشيّات والضُّحى voraussetzt. Für das *'aṣr* bedurfte es noch nach dessen definitiver Festsetzung einer besonderen Empfehlung[4]). In der That wird auch noch eine Chawârig-Sekte erwähnt, *al-aṭrâfijja*, so ge-

1) Iets over den dagelijkschen Çalat der Mohammedanen (Theolog. Tijdschrifd XXIV, 127—134).

2) Jedoch wird in der Litteratur bei der Aufzählung der Gebetszeiten das *ṣalât al-ẓuhr* als das erste (الأُولى) bezeichnet, Aġ. IX, 127, 3 ff.; Ṭab. I, 288, 5; 289, 6; al-Maḥâsin wal-aḍdâd ed. van Vloten 195, 12 (vgl. Usd al-ġâba V, 5, 3 v. u. خمس صلوات الظهر والعصر الخ). Auch dort, wo die Aufzählung mit dem Morgengebet beginnt, wird jener Ordnungsnamen beibehalten, Musnad Aḥmed I, 4: اصبح رسول الله ذات يوم فصلّى الغداة ثمّ جلس حتّى اذا كان من الضحى ضحك الخ ثم جلس مكانه حتّى صلّى الاولى والعصر والمغرب كلّ ذلك لا يتكلّم حتّى صلّى العشاء الآخرة. Von den Namen der Gebetszeiten kann noch angemerkt werden: صلاة الشّاهد oder صَ البَصَر für das Maġrib (LA. s. v. شهد, IV, 227).

3) B. Mawâkît al-ṣalât Nr. 14. 15. Vgl. ein Ḥadîṯ des Abû Baṣra al-Ġifârî (Grossvaters der durch die Liebe Kuṯejjirs bekannten 'Azzâ): صلّى لنا رسول الله صلاة العصر فلمّا قضى صلاته قال ان هذه الصلاة عُرِضَت على من كان قبلكم فتوانوا فيها وتركوها فمن صلّاها منكم ضوعف في اجرها ضعفين. Usd al-ġâba, V, 148 unten.

4) ed. Thorbecke (Morgenl. Forschungen 259).

nannt, weil ihre Anhänger, die Verpflichtung nur der beiden ursprünglichen Ṣalât-Zeiten, Morgen und Abend (طَرَفَيِ النَّهارِ), anerkannten und die andern drei grundsätzlich zurückwiesen[1]). Wir wissen aus anderen Zeichen, wie lange die Sache der Gebetzeiten in der muhammedanischen Gemeinde schwankend und unsicher blieb[2]). Wenn bei der Festsetzung von drei Gebetzeiten wohl das Beispiel des Judentums massgebend war, so kann man andererseits annehmen, dass auf die später erfolgte Erweiterung derselben zur Fünfzahl die fünf Gâh der Perser, hinter denen die alte Generation der Muhammedaner im Mass der Andacht nicht zurückbleiben mochte, von Einfluss gewesen sei[3]). Jedenfalls zeigt dieses eine kardinale Institution des Ritus betreffende Beispiel, dass der Einfluss des Persertums auf religiöse Dinge im Islam nicht nur als sektiererische Reaktion, oder erst in der litterarischen Bedeutung der persischen Muhammedaner in der Ausbildung der theologischen Wissenschaft des Islam[4]) hervortritt.

Es sollte in diesem Zusammenhange nur darauf hingewiesen werden, dass innerhalb der Untersuchungen, denen das Buch des Verfassers gewidmet ist, auch auf die in den Elementen des orthodoxen Islam sich kundgebenden Spuren persischer Einflüsse geachtet werden müsste; ob nun der alte Islam ihnen gegenüber sich receptiv oder abweisend[5]) verhielt. Weitere Ausführungen können selbstverständlich nicht zur Aufgabe des gegenwärtigen Aufsatzes gehören.

Von Bemerkungen über einzelne Angaben des Verfassers können wir umsoeher absehen, als das Notwendigste bereits von René Basset in seiner Anzeige im jüngsten Heft der Revue de l'Histoire des Religions (XXXVIII 236) beigebracht worden ist. Dazu ergänzend nur einige Kleinigkeiten. Man geht zu weit, wenn man die Beschneidung (S. 49) zu den „préceptes fondamentaux" des Islam zählt. — Für die Notizen, die al-Ḳuśejrî (9—38 seiner Risâla, ed. Kairo 1309) von einigen der berühmtesten Ṣûfis mitteilt, ist die Determination (S. 183 Anm.) „histoire du Soufisme depuis son origine jusqu'au Ve siècle de l'hégire" nicht zutreffend. Diese biographischen Notizen sind in Begleitung einiger Sentenzen jener berühmten Ṣûfîs mit der Absicht und aus dem leitenden Gesichtspunkt zusammengestellt, um an massgebenden Beispielen nachzuweisen, dass der richtige Ṣûfismus unverrückt den Standpunkt der

---

1) Ḳâḍî 'Ijâḍ, Śifâ (Commentarausg. Stambul 1299) II, 523.

2) Vgl. Muhammed. Studien II, 30 unten.

3) James Darmesteter hat dies angedeutet, Chants populaires des Afghanes 261.

4) E. Blochet, Etudes sur l'histoire religieuse de l'Iran (in Revue de l'Histoire des Religions XXXVIII, 35).

5) Vgl. oben S. 383 Anm. 3.

sunnitischen Orthodoxie festhält. — In Betreff der „Confrèries réligieuses“ von Depont und Coppolani (S. 197 Anm.), wird es gut sein, das wohlbegründete Urteil von de Goeje im Internationalen Archiv für Ethnographie XXI (1898) 177 zu berücksichtigen. Freilich wird auch in der Deutschen Rundschau vom Januar d. J. (78. Anm.) „auf das bedeutende Buch mit allem Nachdruck“ hingewiesen.

Ignaz Goldziher.

Messrs. Williams & Norgate propose to publish, in twelve Parts, price 7 s. 6 d. nett per Part: An Index to the Names in the Mahabharata, with short explanations, compiled by S. Sörensen, Ph. D.

Durch Joseph Dahlmann's anregende und geistvolle Schriften über das Mahâbhârata ist das indische Epos wieder in den Mittelpunkt der Diskussion gerückt. In vieler Hinsicht dem Banianbaume vergleichbar überragt dieses Buch der Bücher an Grösse alle anderen Dichtungen, mit seinen Wurzeln im Veda fussend und mit tausend Senkern das klassische Zeitalter in das indische Altertum zurückleitend. Bei seiner eigenartigen Zwischenstellung zwischen den zwei grossen Litteraturepochen könnte es ein Repertorium für das ganze indische Wissen und Denken bilden, wenn das fast unübersehbare Material durch gute Specialindices leichter zugänglich gemacht wäre. Der Index der Kalkuttaer Ausgabe ist mehr als dürftig, fehlt überdies in den meisten Exemplaren und das Petersburger Wörterbuch kann naturgemäss die Specialindices nicht ersetzen, abgesehen davon dass in den ersten Bänden das Mahâbhârata nur unvollständig ausgebeutet ist. Ist es schon keine Kleinigkeit auch nur einmal die 18 Bücher des MBh. mit dem Nachtrag, dem Harivaṃśa, bis zu Ende durchzulesen, so finden nur die Wenigsten die Zeit, den unentbehrlichen Riesenzettelkasten dazu anzulegen. Während Dahlmann auf die grossen Probleme des Epos sein Augenmerk richtet, hat auch die philologische Detailarbeit inzwischen nicht geruht. S. Sörensen, dessen Name von seinen früheren Schriften über das Epos einen guten Klang hat, kündigt einen Namenindex zum Mahâbhârata an, der bestimmt ist, die empfindlichste Lücke auszufüllen. Die Bezeichnung Index ist etwas zu bescheiden gewählt. Es soll kein dürrer Zahlenindex sein; die einzelnen Artikel stellen alles, was wir aus dem Text selbst über die betreffende Persönlichkeit erfahren, mit kurzen Erläuterungen und genauesten Belegen zu einem übersichtlichen Bild zusammen und machen nochmaliges Nachschlagen der Textstellen fast unnötig. Nach der mitgeteilten Probe steht ein Namenlexikon grossen Stils

für die Götter-, Heiligen- und Heldensage, für Religion und Philosophie, für Geographie und Litteraturgeschichte in Aussicht, ein wahrer Thesaurus, wie er bis jetzt zu keinem Buch der Sanskritlitteratur vorliegt und der künftig auf keines Sanskritisten Arbeitstisch fehlen sollte. Gewiss wird diese Frucht langjährigen erstaunlichen Fleisses allseitig willkommen sein.

Das Werk ist druckfertig und wird ca. 1100 Quartseiten umfassen. Sein Erscheinen ist indessen noch nicht gesichert. Die Verleger machen die Drucklegung von einer ausreichenden Anzahl von Subscribenten abhängig und diese ist noch nicht beisammen. Ich möchte darum an alle Fachgenossen die dringende Bitte richten, das Zustandekommen dieses grossartigen Unternehmens durch eigne Subscription und durch Werben um weitere Subscribenten baldigst zu ermöglichen. Die Zeiten der grossen Staatsunterstützungen sind für uns vorbei, die Wissenschaft muss sich jetzt selbst helfen.

K. F. Geldner.

Berichtigung

zu S. 208.

Ich bitte Nr. 10 so zu lesen:
82, 22 ist vielleicht Bü's *ādāhane vāpi°* statt *cāpi°* richtig. Im Feuer (zu Hause, sū. 21) oder an der Krėmationsstätte bringt er den Sthālīpāka dar.

Zur Beachtung.

Die Mitglieder der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft werden von den Geschäftsführern ersucht:

1) eine *Buchhandlung* zu bezeichnen, durch welche sie die Zusendungen der Gesellschaft zu erhalten wünschen, — falls sie nicht vorziehen, dieselben auf ihre Kosten durch die *Post**) zu beziehen;
2) die resp. Jahresbeiträge an unsere Commissions-Buchhandlung *F. A. Brockhaus* in *Leipzig* entweder direct portofrei oder durch Vermittelung einer Buchhandlung regelmässig zur Auszahlung bringen zu lassen;
3) Veränderungen und Zusätze für das Mitgliederverzeichnis, namentlich auch Anzeigen vom Wechsel des Wohnortes nach *Halle a. d. Saale*, an den Schriftführer der Gesellschaft, Prof. *Praetorius* (Franckestrasse 2), einzuschicken;
4) Briefe und Sendungen, welche die *Bibliothek* und die anderweitigen Sammlungen der Gesellschaft betreffen, an die „*Bibliothek der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft in Halle a. d. Saale*“ (Friedrichstrasse 50) ohne Hinzufügung einer weiteren Adresse zu richten;
5) Mittheilungen für die *Zeitschrift* und für die *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes* an den Redacteur, Prof. Dr. *Windisch* in *Leipzig* (Universitätsstr. 15) zu senden.

Freunde der Wissenschaft des Orients, welche durch ihren Beitritt die Zwecke der D. M. Gesellschaft zu fördern wünschen, wollen sich deshalb an einen der Geschäftsführer in *Halle* oder *Leipzig* wenden. Der jährliche Beitrag ist 15 *M*., wofür die Zeitschrift gratis geliefert wird.

Die Mitgliedschaft für Lebenszeit wird durch einmalige Zahlung von 240 *M.* (= £. 12 = 300 frcs.) erworben. Dazu für freie Zusendung auf Lebenszeit in Deutschland und Östreich 15 *M*., im übrigen Ausland 30 *M*.

*) Zur Vereinfachung der Berechnung werden die Mitglieder der D. M. G., welche ihr Exemplar der Zeitschrift direkt durch die Post beziehen, ersucht, bei der Zahlung ihres Jahresbeitrags zugleich das Porto für freie Einsendung der vier Hefte zu bezahlen, und zwar mit 1 Mark in Deutschland und Östreich, mit 2 Mark im übrigen Auslande.

Druck von G. Kreysing in Leipzig.

Zeitschrift

der

Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Herausgegeben

von den Geschäftsführern,

in Halle Dr. **Pischel,**
Dr. **Praetorius,**

in Leipzig Dr. **Socin,**
Dr. **Windisch,**

unter der verantwortlichen Redaction

des Prof. Dr. E. Windisch.

Dreiundfünfzigster Band.

III. Heft.

Leipzig 1899,
in Commission bei F. A. Brockhaus.